وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

رسالة في الطبيعة الإنسانية

الجزء الثاني

في الأهواء

تأليف: ديفيد هيوم
ترجمة وتقديم: وائل علي سعيد

رسالة في الطبيعة الإنسانية

رسـالة

في الطبيعة الإنسانية

الجزء الثاني

في الأهـواء

تـأليف : ديفيـد هيـوم
ترجمة وتقديم: وائل علي سعيد

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة — دمشق ٢٠٠٨

العنـوان الأصلي للكتـاب:

A TREATISE
OF HUMAN NATURE

BEING AN ATTEMPT TO INTRODUCE THE EXPERIMENTAL METHOD OF

REASONING INTO MORAL SUBJECTS

BOOK TOW OF THE PASSIONS

DAVID HUME

EDITED WITH AN INTRODUCTION BY
PALL S. ARDAL

PROFESSOR OF PHILOSOPHY, QUEEN'S UNIVERSITY,

AT KINGSTON, ONTARIO

FONTANA\COLLINS

رســالة في الطبيعة : في الأهواء = A treatise of human nature /
تأليف ديفيد هيوم؛ ترجمة وتقديم وائل علي سعيد .- دمشق: الهيئـة
العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٨ .- ج٢ (٢٦٤ ص) ؛ ٢٤ سم.

١- ١٩٢ هـ ي و ر   ٢- ١٤٥ هـ ي و ر
٣- العنوان   ٤- هيوم   ٥- سعيد

مكتبة الأسد

الشكر والتقدير

نتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور موسى وهبة على رعايته الكريمة لهذا العمل، والأستاذ الدكتور طيب تيزيني على ملاحظاته القيمة، وأخواتي رنا وراميا ووسام ووئام ورزان، وكافة الأصدقاء الذين ساندوني لإنجازه ونخص منهم بالذكر محمد مطر ومحمد الخضر وعارف إبراهيم وهلا علي.

الإهداء

لها وحدها

أمّاً ووطناً

المقـــدمة:

أولاً : جدوى البحث

ثـانيـاً: الظاهرة الإنسانيّة إقطاعياً:

ثـالثـاً: الظاهرة الإنسانيّة برجوازياً

رابعـــاً: الفلسفة الأمبيرية

خامساً: نقد المنهج الأمبيري

سادساً: اللاأدرية عند هيوم

سابعـاً: عرض تحليلي للكتاب

ثامنـــاً: دراسة نقدية للكتاب

المقـدمة

أولاً: جدوى البحث:

ولد الفيلسوف الإسكتلندي الأصل ديفيد هيوم في أدنبرة عام (١٧١١ م) وتوفي فيها عام (١٧٧٦م)، وتمكننا حياته في هذه الفترة الزمنيّة من أن نلمح في أعماله وبصورة واضحة الأفكار الرئيسة التي تشكل نظرة هذه المرحلة للإنسان بشكل خاص وللطبيعة والله بشكل عام.

"نشر مجلدين من **كتاب في الطبيعة الإنسانيّة** الأول منها في المعرفة والثاني في الانفعالات،وفي السنة التالية نشر المجلد الثالث والأخير في الأخلاق... ولكنه جاء معقد الأسلوب عسير الفهم، فلقي إعراضاً عاماً تأثر له هيوم تأثراً عميقاً... فخففه ويسّره فأخرج كتاب **محاولات فلسفية في الفهم الإنساني** (١٧٤٨) وضحت آراؤه عن ذي قبل، ثم عدل عنوانه هكذا **فحص عن الفهم الإنساني**"[١]. لكنني عدت إلى "كتاب في الطبيعة الإنسانية" أو **رسالة في الطبيعة الإنسانية**، مثلما فضلت أن أترجمه، لنقل الجزء الثاني في الأهواء وإخراجه باللغة العربية باعتباره الكتاب الأصل والأساس، من جهة ولتعذر فهم أراء هيوم في القيمة ونظريته في الأخلاق بصورة جيدة من الكتاب الثاني مثلما يتمّ من النسخة الأصليّة من جهة أخرى؛ لأنّ تفسير هيوم النفسي لطبيعة القيمة غير موجود فيه، فضلاً عن أنّ بعض المصطلحات الهامّة مثل التعاطف والخيريّة والواجب تمّ بحثها فيه بصورة أقلّ ضبطاً منها في النسخة الأصليّة.

---

(١) كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، بيروت، دار القلم، (د ت)، ص ١٧٢. لكنني آثرت ترجمة العنوان إلى **رسالة في الطبيعة الإنسانية** كما هو مبين أعلاه. (المترجم)

يتبادر إلى الذهن مباشرة التساؤل: ما جدوى هذا العمل، وما الداعي إليه؟ تكمن جدواه الراهنة بصورة رئيسة في إغناء المكتبة العربية بأحد النصوص الفلسفيّة الأم، وتمكين قارئ العربيّة من قراءة الفلسفة. وثمّة فائدة تاريخية في الوقوف على البواكير الأولى لعلم النفس في العصر الحديث من جهة، ومن جهة أخرى في بيان تأثّره بروح العصر وشروطه الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة على وجه العموم، ومن ثمّ تأثّره بالمنهج الأمبيري على وجه الخصوص. بالإضافة إلى الوقوف على إحدى التجليات الأولى للفرديّة الإنسانيّة البرجوازيّة، هذه الفردية الحسيّة المستلذّة، ووضع هذا العمل في مكانه الصحيح باعتباره حلقة في سلسة حلقات تطور علم النفس الإنساني، الذي خضع مثله مثل غيره من العلوم للتطور التاريخي والتفاعل مع غيزه من الأنساق الفكريّة كالفلسفة والبيولوجيا، من جهة ومع الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة من جهة أخرى.

يأتي الجزء الثاني **في الأهواء** جواباً على التساؤل التالي: كيف تجلّى البحث في الظاهرة الإنسانيّة في العصر الحديث؟ ونلاحظ مباشرة أن هذا السؤال ينقسم إلى عدة أسئلة، ما هي النظرة الجديدة للظاهرة الإنسانيّة عند البرجوازيّة في طورها الصاعد، وبماذا تختلف عن النظرة الإقطاعيّة للعصر الوسيط في أوربا؟ وبماذا تختلف الفلسفة الأمبيرية عن العقلانيّة في هذا الخصوص؟ وبماذا يختلف فيلسوفنا هيوم عن أقرانه في الفلسفة الأمبيرية في هذا الخصوص؟ ومن الواضح أنّ هذه الأسئلة تغطي مساحة تفوق ما هو مخصص لبحثي؛ لذلك لم أتطرق لها جميعاً.

وهنا لابدّ من التنبيه إلى أنّ البحث اتجه صوب ربط الأفكار الفلسفيّة بشرطها التاريخي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؛ مما جعله يبدو للوهلة الأولى بحثاً في السيسيولوجيا أو الأيديولوجيا لكنه ليس كذلك، فالقراءة في الظاهرة الإنسانيّة من موقع صراع الطبقات يعكس أفكار الطبقة السائدة، وهي ١ـ صورتها عن ذاتها لذاتها، وهي صورة جميلة فاتنة، فالإقطاعيون في نظر أنفسهم فرسان، والبرجوازيون دعاة العقل الإنساني وحَملة لوائه. ٢ـ صورتها عن ذاتها تقدّم للطبقات الأخرى لكي تبجِّل وتُعظِّم، فالإقطاعيون نبلاء وسادة، والبرجوازيون رُعاة الحريّة الإنسانيّة. ٣ـ صورتها عن الطبقات الأخرى تحطّ من

قيمتها وتحضّها على الاستسلام لمصيرها، ففي الإقطاعية كانوا أقناناً ورعاعاً، وفي البرجوازيّة عمّالاً طيّبين أو سيئين. إذن كان الهدف الكبير تبرير واقع الحال المعاش من جهة وتكريسه من جهة أخرى في كلا الشرطين التاريخيين الإقطاعي والبرجوازي، مما يعني وجود اتصال وانفصال نسبيّين ما بين الفلسفة والسيسيولوجيا والأيديولوجيا، بالتالي لا يعدو الأمر أن يكون قراءة لتلك الأفكار مشخصة، وتلك الشخوص مفكّرة.

ثانياً: الظاهرة الإنسانيّة إقطاعياً:

هيمن النظام الإقطاعي في العصور الوسيطة، كتشكيلة اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة لعبت فيه الكنيسة دور المنظّر الأيديولوجي، باعتبار أنّ رجالها وحدهم من يتمتع بحق التعلّم، من جهة ومن جهة أخرى لكونها تمثل دور الوسيط بين الله والإنسان، بحلّها للتناقض الذي بدا بين اعتبار الله مفارقاً للعالم من جهة واعتباره علّة مباشرة له من جهة أخرى. بالإضافة إلى مشاركة الكنيسة نفسها في حقّ التملّك، الأمر الذي جعلها قوّة اقتصاديّة اجتماعيّة كبيرة، وجعل منها حامية للنظام الإقطاعي ومنظراً أيديولوجياً له. فقد اتخذت الملكيّة في النظام الإقطاعي ثلاثة أشكال أدت إلى قيام مجتمع تراتبي، "لذلك حينما قامت بمهمّة تفسير كلمة الله، قامت في حقيقة الأمر بتكريس القيم الإقطاعيّة المتمثّلة أساساً بالخضوع والاستسلام والانقياد وكبت الطبيعة البشريّة والانسلاخ عن الحياة وخنق الحريّة واستئصال العقل و القضاء على كلّ مقومات الإبداع والتعلّق بالخرافات، أيّ بكلمة واحدة اغتراب الإنسان عن نفسه وعن عالمه"[1].

من الوجهة الانطولوجيّة: أخذت الكنيسة عن الأفلاطونيّة الفكرة القائلة بالتباين والتناقض الشديدين بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات، والإيمان بأنّ الأول لا قيمة له إلا بقدر ما يعكس الثاني، وتُرجم هذا للقول بمبدأ الازدواج بين الروح والجسد، الأمر الذي ترتّب عليه النظر إلى حياة الإنسان الطبيعيّة على أنّها شرّاً يجب تجنبه والتخلّص منه في سبيل أمور أرفع شأناً. كذلك نظرت لهذه

---

(١) خليل، حامد، **مشكلات فلسفية**، دمشق، جامعة دمشق، (د ت)، ص ٥٦.

الطبيعة الأثينيّة على أنّها طبيعة ثابتة لا يمكن تغييرها لأنّ الحكمة الإلهيّة التي ارتأت ذلك، حكمة ثابتة لا تتغيّر، وبالتالي ليس على الإنسان إلاّ التسليم بالأمر الواقع وعدم العمل على تطويرها أو الخروج منها. والأمر نفسه يتكرّر فيما يتعلّق بمسألة التفاوت الاجتماعي، إذ يتوجب على المرء القبول بموقعه الذي أختاره الله له والقعود عن محاولة تحسين أحواله وظروفه.

ومن الوجهة الاجتماعيّة أو التركيب الاجتماعي، **أولاً**: نجد أنّ النظام الإقطاعي لم يتخذ الفرد وحدة أو أساساً للبنيان الاجتماعي، وإنّما كانت تلك الوحدة تتمثّل في المجموعة، سواء كانت الضيعة الإقطاعيّة أو القومونة أو النقابة التي تنظم أبناء الحرفة الواحدة. فكلّ فرد عضو في إقطاعيّة أو جماعة هي بدورها عضو في المجموع، وله فيها وظيفة خاصّة تكون تأديتها ضروريّة لحياة العالم المسيحي بأكمله[1]. الأمر الذي يعود إلى غياب المِلكيّة الخاصّة الفرديّة بصورة حاسمة.

ثانياً: وفي علاقة الإنسان والمجتمع، نجد أنّ المجتمع ينقسم إلى تراتبيّة هرميّة يخضع فيها الأدنى للأعلى خضوعاً مطلقاً، إذ تقوم هذه التراتبيّة على أساس لاهوتي يعتبر أنّ الخلاص من الطبيعة الفاسدة للإنسان لا يتحقق بالسلوك الفردي، بل يجب الاجتماع في جماعة يكون لكلّ فرد منها وظيفة يتعيّن عليه إنجازها من أجل العالم المسيحي بأكمله، مثلما يعمل كلّ عضو في الجسد لصالح الجسد كلّه، ضمن آليّة للعمل تخضع فيها كلّ مرتبة للمرتبة التي تعلوها؛ أي أنّ الكنيسة أمعنت بسلخه عن عالمه الذي يعيش فيه وربطه بعالم أخروي يحقق الارتباط به أكبر ضمان لاستمرار النظام الاجتماعي القائم وحمايته، وتحقيق الخلاص الأخروي لهذا الإنسان.

ومن الوجهة الدينية، نظرت إلى الطبيعة الإنسانيّة على أنّها فاسدة بالأصل، بسبب تلوثها بالخطيئة الأولى التي ارتكبها آدم لمّا عصى ربّه وأكل من الشجرة، وانتهى الأمر برذل الجسد وكبت كلّ ما هو طبيعي وإنساني في الإنسان، مثل الرغبة في العلاقات الاجتماعيّة أو محبّة خيرات الطبيعة، وخنق الغرائز و

---

(١) **مشكلات فلسفية**، مرجع سابق، ص٦٢ .

المشاعر بكافة أشكالها وإجهاض النزوع الطبيعي للإقبال على الحياة أو التفاؤل أو محبّة الجمال[1].

ترتّب على ما سبق اغتراب الإنسان عن مجتمعه وعالمه وعقله ونفسه. فقد وجد تياران الأول يمثله القديس أوغسطين ويقول بتبعيّة العقل للإيمان بصورة صريحة، والثاني يمثله القديس توما الأكويني ويقول بأنّ العقل والإيمان يشكلان وسيلتين للمعرفة وتقوم كلّ منهما بشكل مستقل عن الأخرى، لكن إذا تعارضتا فإنّ القول الفصل يكون للإيمان وحده. إذن النتيجة عند أوغسطين. هي اقتصار وظيفة العقل على التلقي السلبي الخالص، وخلوه على هذا الأساس من أيّة فاعليّة إيجابيّة. أدى ذلك معرفياً إلى إقامة هوّة كبيرة بين الإنسان والعالم، هوّة جوهريّة تشكّل أرضاً خصبة للمذهب العقليّ في المعرفة فالأفكار موجودة في عقل الإنسان سلفاً، وليس في العالم وكلّ ما عليه هو تحليلها قبل التجربة أو بدونها، وتجلّى ذلك بشكلين تمثّل الأول في وصايا الكنيسة القائلة بأنّ معرفة حقائق هذا العالم وقوانينه كفر ينبغي تجنبه لأنّها تبعد الأفكار عن معناها الأساسي بالنسبة للإنسان وهو تأمّل اللاهوت. في حين تمثّل الشكل الثاني في تفسيرات الكنيسة للعالم بأنّه ممتلئ بعدد لا متناه من الأرواح من الملائكة والجنّ والشياطين القادرة على القيام بأفعال تهدي الناس أو تضلّهم.

كذلك تجلّى هذا الاغتراب أيضاً بمظهر حياتي معاشي نتيجة أثنينيّة الطبيعة الأنطولوجيّة للإنسان التي تسبّبت بوجود محبتين: محبّة الذات إلى حدّ امتهان الله، ومحبّة الله إلى حدّ امتهان الذات، مما يؤدي إلى وقوع الإنسان في صراع مرير فيما بينهما.

ثالثاً: الظاهرة الإنسانيّة برجوازيّاً:

إنّ ملاحظة الفاعليّة والطاقة الإنتاجيّة البشريّتين في المجتمع الصناعي الحديث، والمشابهتين لإنتاجيّة وفاعليّة الآلات الصناعيّة، التي حطمت المستحيل، دفعت الفلاسفة إلى العمل على إنشاء علم للطبيعة الإنسانيّة، أقرب ما يكون إلى الفيزياء الإنسانيّة، يستبعد الأساس اللاهوتي الذي انتهى إلى استعباده واغترابه

---

(١) **مشكلات فلسفية**، مرجع سابق، ص ٦٨ .

عن ذاته، ويكشف عن قوى تلك الطبيعة وطريقة عملها. "لقد تساءلوا إذا كان الكون مثل آلة ضخمة، يتكوّن من ذرات منفصلة تتحرّك آليّاً وفقاً لعطالتها، فلماذا لا تكون الطبيعة البشريّة مماثلة لتلك الآلة، وتسري عليها القوانين نفسها، أو على الأقل مماثلة؟"(١). وقد عالج هؤلاء الفلاسفة علم الطبيعة الإنسانيّة من وجهتين أنطولوجيّة وأخرى اجتماعيّة، لكنهم تفاوتوا فيما بينهم في النتائج التي توصلوا إليها؛ نتيجة لتفاوت مواقعهم الاجتماعيّة والطبقيّة. فالأوضاع في انجلترا عموماً كانت أكثر تحرراً من فرنسا وهولندا. لأنّ التحولات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة كانت أكثر تطوراً، من باقي البلدان الأوربيّة، لدرجة انفصال الكنيسة الإنكليزيّة عن الكنيسة الأم.

الوجهة الانطولوجيّة: لقد وقف بعض الفلاسفة، ضد الأثنينيّة اللاهوتيّة في الطبيعة الإنسانيّة، التي سادت في الفلسفة السكولائيّة، فلم يعد الإنسان مؤلّفاً من جسد وروح مختلفان بالطبيعة بصورة كليّة، بل كلاهما من طبيعة واحدة. وأختلف الفلاسفة في تحديد هذه الطبيعة، هل هي مثاليّة أم ماديّة؟ لكن هيوم أتخذ لنفسه طريقاً ثالثاً ولم يحدد تلك الطبيعة، فكان لاأدريّاً، يقول هيوم: "حيث تعتبر الآلام واللذّات الجسديّة مصدراً للكثير من الأهواء، عندما يشعر ويتأمّل الذهن بها سويّة، لكن النشوء يكون أصلاً في الروح أو في الجسد، ناده بما يروق لك، من دون أيّ فكرة أو إدراك سابق."(٢).

الوجهة الاجتماعية، أولاً: ركّزت الدراسات مع صعود البرجوازيّة على الإنسان بما هو فرد، وليس بما هو جماعة أو نوع. فقد أبرزت الفلسفات الحديثة وأعلت من قيمة الإنسان الفرد في سياق نقضها للفلسفات الوسيطة التي ألغت وجود الإنسان من حيث هو فرد، ليصير مجرد رقم أو جزء من وجود أكبر سابق عليه، هي الجماعة، فرذلت نزعات التفوّق والامتياز والطموح عند الفرد، واعتبرتها من الخطايا التي تبعده عن ملكوت السماء. وأعلت من شأن الخضوع

---

(١) **مشكلات فلسفية**، مرجع سابق ، ص١٢٧ .

(٢) اذهب إلى الصفحة [٣٧].ولا بدّ من التنويه إلى أنني أستخدمت عند الأقتباس أرقام الصفحات من الكتاب الأصلي والموضوعة ضمن قوسين معقوفين في النص المترجم .

والتواضع والقناعة والرضى بالنصيب وبما قسمه الله له، حتى يضمن بذلك الغفران. وظهور البرجوازيّة كطبقة اجتماعيّة اقتصاديّة ذات مشروع إنساني تقدمي، قائمة على اعتبار الملكيّة الخاصّة الفرديّة أمراً مقدساً، فالمشاريع الصناعيّة مقترنة بأسماء مالكيها، فضلاً عن الاكتشافات العلميّة والفلكيّة والجغرافيّة، التي تمّت على يد نيكولاوس كوبرنيكوس[1] Nicolaus Copernicus وجوردانو برونو[2] Giorodano Bruno وغاليلو غاليلي[3] Galileo Galilei، واختراع الآلات الميكانيكيّة التي دفعت بالصناعة إلى مواقع متقدمة جداً. كلّ هذا رفع من قيمة الفرد ليبدو صاحب التقدم والنهوض الاجتماعي، وهذا انعكس بدوره على الفلسفة كما على الحياة الثقافيّة بمجملها، الأمر الذي وجد تعبيره الفلسفي في كوجيتو ديكارت DESCARTES. "كانت دعوة مفكري البرجوازيّة الصاعدة إلى التطوير المتعدد الجوانب للشخصيّة محدودة تاريخياً، ذلك أن التطور المتناسق كان في ذلك الحين ممكناً فقط لأشخاص معدودين، ومتعذراً بالنسبة إلى الشعب كلّه. ومنذ تلك الأيام تكشفت الثقافة البرجوازيّة عن إحدى سماتها الرئيسيّة ـ الفرديّة. لكن النزعة الفردية كانت في ظروف ذلك العصر ظاهرة تقدميّة، إذ عبرت عن ضرورة تحرير الإنسان من قيود العصور الوسطى ـ الطوائفيّة، والمراتبيّة، والكنسيّة"[4].

ثانياً: لم يعد المجتمع قائماً على أساس مفاهيم ميتافيزيقية قبليّة كمفهوم التراتبيّة الفطريّة عند أفلاطون أو مفهوم الإنسان الاجتماعي بالطبع عند أرسطو، أو على أساس مفاهيم لاهوتيّة غيبيّة كمفهوم الخطيئة والخلاص، بل

---

(١) (١٤٧٣ـ ١٥٣٢) عالم بولوني فلكي أول من قال في العصر الحديث في أوربا بمركزية الشمس بالنسبة إلى الكون و دوران الأرض حولها.

(٢) (١٥٤٨ـ ١٦٠٠) مفكر مادي أيطالي كبير، سار بمذهب كوبرنيكوس عن تركيب الكون شوطاً أبعد، و نتيجة لذلك أحرقته محكمة التفتيش .

(٣) (١٥٦٤ـ ١٦٤٢) عالم أيطالي كبير رائد المنهج التجريبي ـ الرياضي في دراسة الطبيعة و واضع المبادئ الرئيسيّة للفهم الميكانيكي للعالم.

(٤) أويزرمان، ت، و آخرون، **موجز تاريخ الفلسفة**، ترجمة توفيق أبراهيم سلوم، (د، م)، دار الجماهير العربية و مكتبة ميسلون، ١٩٧٦، ص٢٠٩.

يقوم على أساس أرضي أولاً وعلمي بمقاييس ذلك الزمان. الأمر الذي يعني أنّ التراتبات الاجتماعيّة ليست مطلقة بل إنّها قابلة للاختراق، والأهم من ذلك أنّ اختراقها لا يعني خروجاً عن الأخلاق أو الدين، بل هو حقّ طبيعي لكلّ إنسان، على الأقل في الطور الإنساني للبرجوازيّة. أمّا التراتبات الإنسانيّة فقد أزيحت تماماً فلم يعد هناك إنسان أفضل من آخر، بما هو إنسان، كما كان الأمر بين الإقطاعي النبيل والفلاح القن، إذ كان الأول أفضل من الثاني على الصعيد الإنساني والاجتماعي.

الوجهة الدينية: ليست الطبيعة الإنسانيّة فاسدة كما قالت الكنيسة والفلسفات السكولائيّة، بل على العكس هي خيرّة بالفطرة عند هيوم، وعلى النقيض من هوبز الذي قال أنّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، إذ يقول: "الآن من المؤكد وجود رغبات وميول معيّنة ساكنة، تولّد، على الرغم من أنّها أهواء حقيقيّة، انفعالاً صغيراً في الذهن، وهي معروفة بآثارها أكثر من الشعور أو الإحساس المباشر بها. وهذه الرغبات على نوعين؛ ١ـ إمّا غرائز معيّنة مغروسة أصلاً في طبيعتنا، مثل الخيريّة والحفيظة، ومحبّة الحياة، واللطف بالأطفال، ٢ـ أو الشاهية العامّة للخير، والصدود عن الشرّ، باعتبار ما هما في ذاتهما ليس إلاّ "[١].

في هذا السياق العام تؤكد دراسة الأهواء الإنسانيّة أنّ الظروف الاجتماعيّة الاقتصاديّة في العصور الوسطى التي أدت إلى إنتاج أنا مُعدم مسحوق لا قيمة له إلاّ من خلال الخضوع وتنفيذ أوامر الكنيسة، قد تغيّرت وأنّ علاقة جديدة للإنسان مع ذاته قد أعيد بنائها على أساس احترام عواطفه وانفعالاته[٢]. مثلما أعيد بناء علاقة جديدة له مع الطبيعة، تحولّت من تأمّل دقة الصنعة الإلهية إلى تحكّم وسيطرة لخدمة أغراضه[٣].

---

(١) اذهب إلى الصفحة [١٥٨].

(٢) لويس، جون، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أنور عبد الملك، ط٤ بيروت، دار الحقيقة، ١٩٨٣ م، ص٧٧.

(٣) **مدخل إلى الفلسفة** ، مرجع سابق، ص٨٠ .

رابعاً: الفلسفة الأمبيرية:

يتكوّن السستام الفلسفي من ثلاثة أنساق كبيرة هي نظرية الوجود (الانطولوجيا) ونظريّة المعرفة (الغنوصولوجيا) ونظريّة القيمة. ونظراً لارتفاع قيمة العلم مع صعود البرجوازية كتشكيلة اجتماعية اقتصاديّة سياسيّة، تعتمد على الصناعة بمثابتها عمودها الفقري، التي يرفدها العلم بأفضل الاختراعات والحلول المبتكرة، هيمنت نظريّة المعرفة ضمن هذه الانساق الثلاثة وتراجعت الأنطولوجيا التي كانت مهيمنة في العصور الوسطى والقديمة."وكان من جراء هذا الانقلاب الحاد، هذا الالتحام الاندماجي المصيري، أن تمّ انعكاس علاقة الهيمنة بين العلم والميتافيزيقيا في حقل إنتاج الفكر والمعرفة. فبعد أن كان العلم مشتقاً من الميتافيزيقيا وملحقاً بها على صورة فلسفة طبيعية، كما كان عليه الحال لدى أفلاطون وأسطو والفارابي وابن سينا والبيروني وتوما الأكويني، أضحى العلم مستقلاً يتطور بفعل ديناميته الداخلية، بل أضحت الفيزياء الأرسطية مشتقة منه وملحقة به إلى حد كبير، إذ لما بيّن غاليلو هلامية مفاهيم الفيزياء الأرسطية وبطلان مبادئ الميكانيكا الأرسطية وتناقضها مع السلوك العام للأجسام المادية، بيّن في الوقت ذاته أن اشتقاق المفاهيم والعلاقات الطبيعية من مبادئ ميتافيزيقية محكمة ومقنعة لأجيال من البشر ليس ضمانة على صحتها ولا على مطابقتها للواقع، ومن ثم دلّ على بطلان هذا النهج القديم في اشتقاق المعرفة[1].

١. الميتافيزيقيا الجديدة: في أحد جوانبها لقد رذل هيوم الفلسفات اليونانية والوسيطة على اعتبار أنّها فلسفات ميتافيزيقيّة تبحث في أمور تقع خارج نطاق التجربة الإنسانيّة، بالتالي لا يمكن إقامة الدليل على صحتها أو خطئها، ولذلك لم يبحث في الانطولوجيا، يقول: "فنحن لا نستطيع آمنين أن نتخطى حدود التجربة"[2] لكنه في رذله الصريح والمعلن لتلك الميتافيزيقيا أستخدم واحدة أخرى مستقاة من روح العصر، لكن بصورة مضمرة.

---

(١) غصيب، هشام، **نقد العقل الغربي** (بحث) مجلة الطريق ، العدد الأول، بيروت ، ٢٠٠١ م ، ص١٥.

(٢) سيد أحمد، محمود، " **الاعتقاد الديني عند هيوم** "(بحث)، مجلة عالم الفكر ، المجلد ٢٩ العدد الأول، الكويت، ٢٠٠٠ م ، ص١٠٩.

لقد تميّزت روح العصر العلميّة، بسيطرة التصوّر الآلي للكون، فكلّ شيء فيه منظم ومترابط ويسير بدقة متناهية وكلّ شيء يظهر ويختفي بسبب، من دون أن تكون هناك غاية من الظهور أو الاختفاء فالتصوّر الآلي للكون يستبعد الغائيّة ويركّز على السبب، هذا من جهة ومن جهة أخرى كلّ شيء في حركة وتغيّر وتبدل، ولا مكان للسكون. فصارت الحركة أحد جوانب الميتافيزيقا الجديدة؛ أيّ التركيز على طريقة عمل الظاهرة، أو التساؤل عن كيفيّة عملها، في حين شكّلت السببيّة الاستقرائيّة ـ باعتبارها المميّز الحاسم للعلم في حينه ـ، الرافد الكبير للحركة الصناعيّة، إذ يقدر الأستقراء على تقديم معلومات جديدة تصبّ في النهاية في مصلحة التطور الصناعي وتقدّم الحركة الاقتصاديّة. "إنّ قانون القصور الذاتي الحركي والنظريّة الحديثة في الحركة كانا بمثابة العامل الكبير الذي ساعد في القرن السابع عشر على إخراج الأرواح من العالم كما أنّه فتح الباب إلى كون يعمل كالساعة"[1].

الفرق بين الميتافيزيقيا القديمة والجديدة: يعني ما سبق بمجمله القطيعة مع الفلسفة بما هي نشاطاً تأملياً من برج عاجي بعيد عن الواقع والحياة والانتقال إلى فلسفة تؤسّس لنشاط إنساني يسعى لتحرير الإنسان من اللاهوت مثلما هو الحال في العقلانيّة، وتقدمه العلمي والصناعي مثلما هو الحال في الأمبيرية، أيّ القطيعة مع شكل التفكير ذاك، وإنشاء منهج للتفكير يواكب متطلبات المرحلة؛ أيّ علم يقدّم معارف تخدم التطور الصناعي الاقتصادي، على عكس الفلسفة اليونانية أو السكولائيّة غير القادرة على أداء هذه المهمّة، وهذا ما تجلّى في الفلسفة الأمبيرية، بينما أنصبّ الاهتمام في الفلسفة العقلانيّة على تحرير الإنسان وعقله من ربقة اللاهوت. لقد تربّع الله في هذا الثالوث على قمّته في العصر الإقطاعي، أمّا في العصر البرجوازي فقد تّم هدم هذا الثالوث وإنشاء ثالوث جديد يتربّع فيه الإنسان على قمّته، إذ لا سلطة فوق سلطة العقل، وهو غاية في ذاته. و هذا ما أسّس له ديكارت فلسفياً فاستحق عن جدارة لقب، أبو العقلانيّة الحديثة، في حين سبقته الاكتشافات الفلكية في تحطيم سلطة الكنيسة وبالتالي التفكير الغيبي، ليتربّع الإنسان على رأس هذا الثالوث الجديد، وبالتالي

---

(١) **مدخل إلى الفلسفة**، مرجع سابق، ص٧٨ .

كان من الطبيعي أن ينصبّ اهتمام الفلاسفة على هذا الإنسان أو (الإله الجديد)، إذ لا بدّ من دراسة كلّ ما يتصل به، وهذا ما يفسّر اعتقاد هيوم بارتباط جميع العلوم بعلم الطبيعة البشريّة. يقول هيوم: "جميع العلوم ترتبط بعلم الطبيعة البشريّة ... فالغاية الأساسيّة من المنطق تفسير مبادئ ملكتنا الاستدلالية ... وتُعنى الأخلاق بدراسة السلوك الإنساني ... والسياسة بدراسة حياة الناس من حيث هم متحدون"(١). ويقول أيضاً: "وقوانين الفن هذه مؤسّسة على كيفيّات الطبيعة الإنسانيّة، وكيفيّة الطبيعة الإنسانيّة التي تستلزم ثباتاً في كلّ عمل، هي التي تجعل العقل عاجزاً عن المرور في لحظة من انفعال ومزاج إلى انفعال و مزاج مختلفان تماماً"(٢).

٢ـ الأمبيرية: تقوم على اعتبار أنّ العقل الإنسانيّ صفحة بيضاء. وهذا ما أسسه جون لوك لكن هل النفس صفحة بيضاء كذلك؟ من المؤكد أن هيوم لا يعتبرها كذلك. لكننا نجد أنّه لم يحافظ على اتّساقه المنطقي فأدعى وجود صفات و قوى نفسيّة فطريّة منجزة. يقول: "بالإضافة للخير والشرّ، أو بكلمات أخرى الألم واللذّة، تثور الأهواء المباشرة بصورة متكرّرة من باعث أو غريزة طبيعيّة، لا يمكن تعليلها بشكلٍ دقيق. ولدينا من هذا النوع، الرُغبى في إيقاع العقاب بأعدائنا، والرُغبى في السعادة لأصدقائنا؛ والجوع، والشاهية الجنسيّة، وقليل من الشاهيات الجسديّة الأخرى.وتولّد هذه الأهواء- بقول صحيح -، الخير والشرّ، ولا تنطلق منها، مثل الوجدانيّات الأخرى"(٣).

٣ـ الأستقراء: وهذا يعني هدم الطريقة القديمة التي تقوم على البحث عن الأسباب الأولى أو السبب الأول من مثل الإله أو المحرك الأول، وبناء طريقة جديدة تقوم على البحث عن كيفيّة عمل الموجودات؛ أيّ الانتقال من سؤال ما سبب الظاهرة؟ أو من سؤال الماذا الاستنباطي إلى سؤال الماذا الاستقرائي؛ أيّ البحث عن السبب القريب الفيزيائي وليس السبب البعيد

---

(١) " **الاعتقاد الديني عند هيوم** " مصدر سابق، ص١١٠ .

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٢٦].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

الميتافيزيائي، حيث يتمّ التوصّل إلى الأول بالأستقراء، بما هو الطريقة المميّزة الحاسمة للعلم الحديث، إبّان تلك المرحلة من تاريخ العلم، في حين يتمّ الوصول للثاني بالاستنباط المميّز الحاسم للفلسفة اليونانيّة أو السكولائيّة الميتافيزيقية. فضلاً عن سؤال الكيف، أو كيف تعمل الظاهرة؟ وما كان هذا إلاّ نتيجة لتطور علم الميكانيكا السريع، وفرضه إيقاعه على باقي الأنساق الفكريّة، وكلّ ذلك في سياق التطور الاجتماعي الاقتصادي السياسي الثقافي، طالما أنّ العلم يشكّل العمود الفقري لهذا التطور؛ بما قدّمه من اختراعات هامّة مثل الديناميت والمحرك البخاري، وقبلاً كلّ الاكتشافات الجغرافية التي نشطّت الحركة التجارية، والاكتشافات الفلكيّة التي هدمت سلطة الكنيسة وسلطة الإله، وأقامت بدلاً عنه سلطة العقل. وكمحصلة هامة لما سبق ظهر كتاب فرنسيس بيكون[1] FRANCIS BACON " الاورغانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة" عام (١٦٢٠) ضد كتاب أرسطو[2] (الاورغانون) أو المنطق الصوري الذي سيطر على التفكير في العصور الوسطى بشكل مطلق، في إشارة واضحة أنّ هذا المنطق ما عاد قادراً على مواكبة العصر الجديد. وصار الأورجانون الجديد أو المنطق الاستقرائي منهج الأمبيرية على يد كلّ من هوبز Hobbes ولوك LOCKE وهيوم HUME الذي اعتمد على تعاليمه اعتماداً واضحاً في إقامة التجارب في الفصل الثاني من الباب الثاني. وهؤلاء جميعاً انتهوا إلى أنّ المعرفة تقوم على المنهج الأمبيري، في مقابل المنهج العقلاني والعقلانيّة الحديثة التي بدأت مع ديكارت[3] DESCARTES في كتابه "مقالة في المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم" عام (١٦٢٤). فكانت الحصيلة وجود

---

(١) فرنسيس بيكون (١٥٦١- ١٦٢٦) فيلسوف أنكليزي أول من تحدث في المنهج الأستقرائي في الكتاب المذكور.

(٢) أرسطو (٣٤٨- ٣٢٢ ق م) فيلسوف يوناني و تلميذ أفلاطون أول من وضع علم المنطق الصوري في الكتاب المذكور.

(٣) رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) فيلسوف و عالم رياضيات و طبيعيات فرنسي يعتبر رائد الفلسفة الحديثة.

منهجان في نظرية المعرفة: المنهج العقلاني، والمنهج الأمبيري ؛ وقد مثّل ديكارت وسبينوزا Spinoza المنهج الأول، بينما مثّل هوبز ولوك وهيوم الثاني.

أهتم هيوم بدراسة علم الطبيعة الإنسانيّة، وينحصر موضوع هذا العلم بتفسير مبادئ الطبيعة الإنسانيّة، والمنهج الذي يفترضه هو المنهج الأمبيري الذي يرتكز إمّا على الاستبطان الداخلي أو التأمّل الذاتي للظواهر العقليّة أو على الملاحظة الخارجيّة للسلوك البشري[1]. ويقول هيوم: "أيضاً من الصحيح أنّ قلّة من الرجال فقط تقدر على تشكيل أنظمة صحيحة عن الأهواء، أو أنّ تتأمّل طبيعتها العامّة والأمور التي تتشابه فيها. لكن دون هذا التقدّم في الفلسفة، لسنا عرضة لأخطاء عديدة بهذا الخصوص، بل منقادين وبشكل كاف بالخبرة العامّة كما بنوع من التقديم، يخبرنا ما الذي سيشغُل الآخرين، من خلال ما نشعر به شعوراً مباشراً في أنفسنا"[2]. بعبارة أخرى تبدأ المعرفة من المعطيات الحسيّة، وليس من الأفكار الفطريّة التي زعم العقلانيّون أن العقل الإنساني مزوّد بها منذ الولادة، فالعقل الإنساني صفحة بيضاء؛ لذلك نرى أنّ الأمبيريين يكثرون من الإحالة إلى ما تقدمه الخبرة أو التجربة من معلومات ومعطيات.

تطور الأستقراء[3] مع تطور المنهج الأمبيري من فرنسيس بيكون إلى هيوم. فالأستقراء يتقوّم بتتبّع حالات جزئيّة عينيّة متعددة للوصول إلى الخاص الذي يجمعها (القانون، الكيفية، العلّة) ويشكّل ماهيّتها والوصول من ثمّ إلى العام، والقفز من ثمّ إلى تعميمها على باقي الجزئيّات الأخرى. بعبارة أخرى البدء يتمّ من هذه الجزئيّات أو من الانطباعات التي تخلّفها على حواس الإنسان، وهذا هو هو ما يشكل ماهيّة الأمبيرية بالبدء من معطيات لاحقة للتجربة أو بعديّة. وهيوم باعتباره واحد من الفلاسفة الأمبيريين، تبدأ المعرفة عنده من الانطباعات الحسيّة المختلفة باختلاف الأشياء، سعياً للوصول إلى العلة، لكنه وضع يده على مصادرة العليّة التي يقوم عليها الأستقراء، فالعلاقة بين السبب والنتيجة مجرد

---

(١) **"الاعتقاد الديني عند هيوم"** ، مرجع سابق ، ص١٠٩ .

(٢) اذهب إلى الصفحة [٨٥] .

(٣) مما لابدّ من قوله أن هيوم لم يستعمل كلمة الأستقراء induction في " في الأهواء " .

عادة ذهنيّة إنسانيّة تكونت بمراقبة حدوثهما مراراً وتكراراً، وعندما لم يمكنّه منهجه من ضبط العلة بشكل موضوعي، اتجه صوب ما يؤسِّس لها ذاتياً، فصارت الفاهمة تنتقل من السبب إلى النتيجة بشكل حتمي ولهذا صارت الضرورة ذاتيّة مع هيوم، وما يحدث مجرّد تتابع زماني مطرّد أدى إلى توقّع حدوث الثاني كلّما حدث الأول، "مسألة الأستقراء تدرس عادة على أنها تتألف من مسألتين: الأولى مسألة المبدأ أو المبادئ التي تقوم عليها فكرة المنهج التجريبي نفسه، وثانياً مسألة الضمان الذي يضمن لنا الانتقال من الحالات الجزئية المشاهدة إلى وضع القانون العام"[1] كذلك "فالمسألة الأولى هي مسألة المصادرة أو المبدأ الرئيس الذي يقوم عليه كل أستقراء... وكذلك الحال نجد أن المنهج الأستقرائي أو التجريبي يقوم هو الآخر على مبدأ عام أو مصادرة هي مبدأ العليّة"[2] وهكذا كان هيوم أول من نبّه إلى ما يحتويه الأستقراء من مصادرة على المطلوب، تتألف من اعتبار أن إحدى الظاهرتين المترابطتين علة للأخرى، في حين أن هذا الترابط، حسب هيوم ،، ليس أكثر من عادة نفسية للانتقال من الأولى إلى الثانية. لكنه لم يكن قادراً على إصلاح هذا الخطأ.

٤ - التكميم: حيث تعتبر أيّ ظاهرة سواء أكانت ماديّة أم روحيّة شيئاً محسوساً قابلاً للقياس والتكميم. ويتمّ هذا بقياس عدة أمور ١ـ المدّة: الزمن اللازم لانقضاء الظاهرة، ٢ - الامتداد: عدد الأشخاص الذين تشملهم الظاهرة، ٣ - القرب: قرب الظاهرة مكاناً و زماناً من الذات العارفة، أو تباعدها. وقد تحدّث هيوم عن ذلك في الفصل السابع من الباب الثالث في بحثه عن أثار التباعد والتجاور في الزمان والمكان ٤ـ الشدّة: حدّة الظاهرة أو ضعفها؛ وقد تكلّم هيوم عن ذلك عندما أشار إلى أنّ الموضوع نفسه يعطي أهواء مختلفة باختلاف قوّة انطباعه، كذلك عندما تحدّث عن أسباب الأهواء العنيفة ٥ـ يقين وقوع الظاهرة ودرجة احتمالها، ٦ـ الخصوية وقدرتها على توليد ظواهر أخرى، ٧ـ النقاوة: خلّوها من ظواهر أخرى.

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، **مناهج البحث العلمي**، ط٣ ، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧، ص١٧٠.

(٢) **مناهج البحث العلمي**، مرجع سابق، ص١٧١.

وكانت النتيجة لهذه النزعة الشديدة في التكميم انعدام الحديث عن أنواع اللذّات في الفلسفة الأمبيرية، فلم يفرقوا بين اللذّة العقليّة أو الحسيّة، بل هو نوع واحد من اللذّة، يختلف كمياً؛ أيّ أنّ التفاضل أو الأفضليّة تنحصر بكمّ اللّذة وليس بنوعها. وفي هذا تطرّف كبير، الأمر الذي يرجع لعدم وجود فرق نوعي بين الفكرة والانطباع عند هيوم، بل هو فرق كميّ فقط في درجة الوضوح والحيويّة. لذلك ركّز هيوم بحثه على طريقة اشتغال الأهواء، وعلى أسبابها، في نطاق ما أطلق علية الانطباعات، ساعياً إلى الوقوف على الكمّ الدقيق أو القياس الدقيق لأيّ هوى.

٥ـ ويعرّف هيوم الخبرة: "أيضاً من الصحيح أنّ قلّة من الرجال فقط تقدر على تشكيل أنظمة صحيحة عن الأهواء، أو أنّ تتأمّل طبيعتها العامّة والأمور التي تتشابه فيها. لكن من دون هذا التقدّم في الفلسفة، لسنا عرضة لأخطاء عديدة بهذا الخصوص، بل منقادين وبشكل كاف بالخبرة العامّة كما بنوع من التقديم، يخبرنا ما الذي سيشغّل الآخرين،من خلال ما نشعر به شعوراً مباشراً في أنفسنا"[(١)]. إذن لا تتخطى الخبرة نطاق المعطيات الحسيّة الانطباعيّة للإنسان الفرد، بعبارة أخرى يقصي هيوم البعد الاجتماعي للمعرفة بصورة كاملة، إذ لا يمكن الوثوق بمعرفة الآخر والانطلاق منها، فالذات الإنسانيّة ذات فريدة باعتباره؛ وهذا ما وقع نتيجة لاستخدامه منهجاً ذو اتجاه ميتافيزيقي. لكن هيوم في الفصل الثاني (تجارب تؤكد هذا النظام) من الباب الثاني يؤكد على إقامة تجارب يتمّ التحكم فيها بعناصر التجربة باستبعاد أحدها واستبقاء الآخر للوقوف على تأثيره و أهميّته ووظيفته في الظاهرة موضوع البحث، وفي هذا ملمح متقدم في فهم التجربة العلميّة بما هي كذلك، في حينه، لكنه يبقى قاصراً، لأن البدء يبقى من الانطباعات الحسية. الأمر الذي يوضح بجلاء اعتماده على الاورغانون الجديد الذي أتى به بيكون.

---

(١) اذهب إلى الصفحة [٩٩].

ومن الأسئلة التي يمكن أن تطرحها الفلسفة على علم النفس، ما طبيعة النفس؟ وما طبيعة الجسد؟ وما نوع وحدود العلاقة بين النفس والجسد؟ كذلك ما هو الانفعال؟ ما هو الألم؟ ما هي اللذّة؟ ما الفرق بين الهوى والانفعال والميل والعاطفة؟ لم يجب هيوم عن جميع هذه الأسئلة، أو لم يبحث فيها مباشرة، لأنّها تنتمي كما أحسب إلى منهج التفكير في الفلسفة اليونانية والوسيطة، في حين ركّز على طريقة عمل الهوى وسببه الفيزيائي المباشر. لكنه يقول: "فنحن لا نستطيع آمنين أن نتخطى حدود التجربة"[1]؛ أيّ توجد حدود لقدرات العقل البشري لا يستطيع أن يتجاوزها. فالمواضيع التي تتخطى نطاق الخبرة أو تجاوز عالم الواقع الحسي لا يمكن معرفتها، ولا يمكن بالتالي أن نقرّر وجودها أو أن ننكره، فنحن لا نستطيع معرفة أصل العالم وحقيقته، ولا نستطيع معرفة أصل النفس من حيث أنّها كيان مستقل له وجود متميّز ودائم ولا نستطيع معرفة طبيعة أو ماهيّة الله فهذه كلّها مواضيع تتجاوز حدود التجربة البشريّة، ولا يمكن أن يكون لدى الإنسان انطباعات عنها.

ومما يحسب للأمبيرية أن نظرية الإدراك الحسي ودوره في التعلم بدأت بالظهور و النمو معها، التي اعتبرت أن المعرفة تبدأ من الحواس الخمسة؛ أي اعترفت بدور الجسد الإنساني في عملية المعرفة، في حين نرى أن أفلاطون العقلاني اعتبر الاحساسات مادة ثانوية في المعرفة يقتصر دورها على التذكير فقط.

خامساً: نقد المنهج الأمبيري: (كما تبدى عند هيوم):

يقوم المنهج الأمبيري بالتقابل مع النظري، وبالتالي العقل عقلي لا أفق نظري له اعتقاداً بان الأفق النظري يسيء للحظة التجربة، إضافة إلى أن هيوم كان يرى أن العقل يتوقف عند الإحساس أي أن العقل حسي لا يرقى إلى مستوى التجريد والتعميم وعلى هذا الأساس، البنية الابستمولوجية لهذا العقل مأخوذة من واقع الحال المباشر وليس من مجموعة من العمليات العقلية الذهنية مما أدى إلى تجزئة العملية المعرفية من موقع أن هذه العملية لا يمكن تعميمها لأن التعميم

(١) **" الاعتقاد الديني عند هيوم "** (بحث)، مرجع سابق، ص ١٠٩.

يقوم على وجود أشياء مشتركة بين العمليات المعرفية، أي أنه منهج ميتافيزيقي يرتبط بالتوقف عند عملية التجريد والتعقيل والتعميم.

بعبارة أخرى، يكمن الخطأ في المنهج الأمبيري (هيوم نموذجاً) في القول بالخبرة كأساس للمعرفة الإنسانية أولا وأخيراً واستبعاد العنصر العقلي في تحصيل المعرفة بالتالي فإننا ندخل التجربة مرة وأثنتين وثلاثة لنعرف الصحيح من الخطأ بشكل اعتباطي من دون أن نحدد أهداف التجربة أو مخطط سيرها ولا أن نقوم بتفسير نتائجها، وهذا الأمر مناط بالعقل أو دوره حيث ينظم تجاربنا ويحدد أهدافها ويضعها على مستويات وصولاً للهدف الرئيس. ففي المنهج الأمبيري ندخل التجربة الثانية من دون أن نأخذ بعين الاعتبار نتائج التجربة الأولى أو أن نستهدي بها، لئلا نكرر الأخطاء السابقة ونراكم معرفة فوق معرفة سابقة بمساعدة العقل الذي يبني من نتائج التجربة الأولى مفاهيم وقضايا يستخدمها في التجربة الثانية كسلاح أضافي للوصول إلى نتائج أكثر تقدماً. فكلا المنهجين الأمبيري والعقلاني قاصر بمفرده."فجرب ما شئت أن تجرب ولكن المهم هو أن تفسر ما قمت به من تجارب وما قدمته لك هذه التجارب من نتائج وهذه مسألة تتوقف على ذهن العالم وحده"[1].

ومن وجهة نظر مادية تاريخية جدليّة نجد أنّ المنهج الأمبيري منهج مثالي ذو اتجاه ميتافيزيقي واضح. حيث تتبدى هذه المثالية في لاأدريته كما أوضحنا سابقاً، أما من حيث اتجاهه الميتافيزيقي فنجد أولاً: نجد أنّه أنطلق من اللحظة الحاضرة التي وجدها في المجتمع البرجوازي الإنكليزي في الطور الديمقراطي للبرجوازيّة، قبل أن تنفصل الليبراليّة عن الديمقراطيّة، ففي تلك اللحظة تحرر الإنسان وبرزت فرديّته. فتمّ الظن عند هيوم أنّ هذه الطبيعة التي تشكل الإنسان البرجوازي هي هي الطبيعة الإنسانية على اختلاف الزمان والمكان. فالناس هم دائماً أنفسهم، لم يتغيروا منذ الأزل، ولم يتساءل هل كان الحال هكذا دائماً؟ أو كيف صار هكذا؟ إذن أنطلق من القول بالهُويّة المطلقة. فالكيفيّات هي نفسها منذ الأزل تثير الأهواء نفسها. "إذا ألقينا بنظرنا على الطبيعة الإنسانيّة، وتأمّلنا

(١) **مناهج البحث العلمي**، مرجع سابق، ص١٧٩.

استمرار المواضيع ذاتها في جميع الأمم والعصور، في إثارة الزّهوّ والضعة؛ وذلك على أساس قدرتنا على معرفة ما الذي سيُنقص أو سيزيد هذا النوع من الأهواء عند رجل غريب بشكل دقيق جداً... فهل نقدر أن نتخيّل الرجال غير مكترثين كلّيةً لقوتهم أو لثرائهم أو لجمالهم أو لفَضْلهم الشخصي، وإنّ زّهوّهم وغرورهم لن يتأثرا بهذه المزايا، بينما تظلّ الطبيعة الإنسانيّة على حالها؟"[1]، وبذلك يستطيع هيوم أن يتحدث عن أهواء ساكنة فطريّة هي ميله إلى الخير وابتعاده عن الشرّ ومحبّتة للطفولة. بعبارة أخرى أسّس هيوم الخير والشرّ على هذه القوانين التي أكتشفها في الطبيعة الإنسانيّة. يقول:"بالإضافة للخير والشرّ، أو بكلمات أخرى الألم واللذّة، تثور الأهواء المباشرة بصورة متكرّرة من باعث أو غريزة طبيعيّة، لا يمكن تعليلها بشكل دقيق. ولدينا من هذا النوع، الرُغبى بإيقاع العقاب بأعدائنا، والرُغبى بالسعادة لأصدقائنا؛ والجوع، والشهوة الجنسيّة، وقليل من الشهوات الجسديّة الأخرى. وتولّد هذه الأهواء ـ بقول صحيح ـ الخير والشرّ، ولا تنطلق منهما، مثل الوجدانيّات الأخرى"[2].

ثانياً: يتحدث عن النفس والجسد بوصفهما شيء واحد ومن طبيعة أنطولوجيّة (وجودية) واحدة، دون تمييز أو أعطاء أيّ خصوصيّة لأيّ منهما في سبيل نقض الثنائيّة الأنطولوجيّة التي سادت مع الفلسفة السكولائيّة فوقع هيوم في أحاديّة الجانب التي وقعت فيه الفلسفة السكولائيّة التي فصلت بين النفس و الجسد بصورة يصعب معها المرور من أحدهما إلى الآخر. يقول: " حيث تعتبر الآلام واللذّات الجسديّة مصدراً للكثير من الأهواء، عندما يشعر ويتأمّل الذهن بها سويّة، لكن النشوء يكون أصلاً في الروح أو في الجسد ـ ناده بما يروق لك ـ من دون أيّ فكرة أو إدراك سابق."[3]. إذن هذا التوحيد الكلّي بين الهُويّات ما هو إلا الوجه الآخر للفصل الكلّي فيما بينها، وفي الحالين لا يمكن الحديث عن علاقات تفاعل فيما بين النفس والجسد. فهما وإن كانا متجانسين، إلاّ أنهما

---

(١) اذهب إلى الصفحة [٤٢] .

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٧٧] .

(٣) اذهب إلى الصفحة [٣٧] .

متمايزان في أنواعهما، بالتالي لابدّ من أخذ خصوصيّة كلّ منهما بالاعتبار وإلاّ انتهينا إلى نتائج مغلوطة.

كما إنّه يقتطع الإنسان والأهواء من سيرورتها وحركة نموها الداخليّة أو الخارجيّة، وينظر إليها كأشياء ثابتة مطلقة فالزّهوّ والضعة والمحبّة والبغضة هي هي منذ الأزل وستبقى كذلك إلى الأبد. ولم يبحث في الإنسان من حيث حركة نموّه. وحركة نموّه هذه حركة تاريخانية، حيث تتغير أهواءه وعواطفه ومعارفه بتغير التشكيلة الاجتماعية. فنظر إلى الإنسان كشيء فريد في الكون لا يحمل أيّة علاقة بغيره تؤثر فيه من حيث هو إنسان؛ فأهوائه من حيث هي أهواء مقررة سلفاً بصورة فطريّة؛ فهل أهواء الرجل البدائي هي أهواء الرجل الإنكليزي في القرن الثامن العشر؟ يرى هيوم أنها كذلك. لكن هذا خاطئ لأن موضوع الهوى وسببه وطريقة التعبير عنه تختلف باختلاف الشرط التاريخي.

لكن في سياق الحديث عن العزل بين الهُويّات، لا يمكن القول: أنّ هيوم تحدث عن اللذّة والألم كهُويتين منفصلتين. فقد نوّه إلى أنّ اللذّة تتحول إلى ألم بالتعوّد، والألم إلى لذّة. وفي هذا ملمح جدلي كبير يحسب لهيوم ويمكن اعتباره إحدى النقاط الإيجابيّة عنده. إذ يقول: "لكن لاشيء يملك تأثيراً في تكبير أهوائنا وتقليلها على حدّ سواء، وتحويل اللذّة إلى الألم، والألم إلى اللذّة، أكثر من التعوّد والتكرار"[1].

ثالثاً: جرّد هيوم الظاهرة المدروسة؛ أي الأهواء الإنسانيّة من علائقها الواقعيّة ووضعها من ثمّ مكان الظاهرة الحقيقيّة. بدليل أنّ الضرورة والعليّة ذاتيّة عند هيوم تقع ضمن إطار الذات وليست انعكاس لعلاقات موضوعيّة خارجيّة، لذلك ما أن انتهى من دراسة الأهواء في مجتمعه ووضع القضايا الكليّة التي تعبر عنها، حتى أطلقها على جميع المجتمعات منطلقاً من هذه القضايا وليس من خصوصيات تلك المجتمعات. فالمنهج الماركسي يقتضي الانطلاق من الجزئيّات الجديدة وإعادة بناء تلك الكليّات- أي النظرية -، من جديد وليس فرض تلك الكليّات والعموميّات وقسر الواقع للتطابق معها، فهذه النظرية إنتاج

---

(١) اذهب إلى الصفحة [١٦٢] .

تاريخي وبالتالي قابلة إمّا للتطور أو الاندثار أو التحوير، في حين نرى أنّ هيوم أطلق نظريته على كلّ التاريخ مغلقاً الباب أمام إمكانيّة تصويبها أو تغييرها. باختصار لم يبحث هيوم في الأهواء من حيث هي ظواهر واقعيّة مشروطة تاريخيّاً وبهذا تكون عرضة للتغير والتبدل حسب تبدل هذا الشرط؛ أيّ من حيث علاقاتها الماديّة المحسوسة، وبالتالي الاعتراف بها ككائن تاريخي موضوعي، بل بحثها من حيث هي ساكنة جامدة لا تتحرك، لذلك كان من الطبيعي أن يعطي نظريته هذه العموميّة على كلّ التاريخ والمجتمعات. ويدعى هذا الأمر حسب الماركسيّة جدل النظرية والممارسة، الجدل الذي ألغاه هيوم ووضع محله انعكاساً ميكانيكاً صوريّاً. لذلك يتحدث هيوم عن صلاحيّة نظريته ومبادئه في جميع الأحوال " إذن لا يمكن لهذه المبادئ الفطريّة والبسيطة المؤسَّسَة على هذه البراهين الصلبة، أن تفشل في إجبار الفلاسفة على استقبالها، إلاّ إذا تعارضت مع بعض الاعتراضات التي أفلتت مني."[1].

يمكن أن نلاحظ أهميّة هذا عندما نرى كيف يعمّم هيوم قوله: "لقد لاحظت مراراً أنّ الذين يتباهون بعراقة عائلاتهم، يفرحون عندما يقدروا على توحيد ظرف أمتلاك أكابرهم لأجيال عديدة وبشكلّ مستمر لنفس الحصّة من الأرض، مع ظرف آخر هو عدم تغيير عائلاتهم ملكيّاتها بصورة مطلقة، أو عدم استيطانها في بلد أو إقليم آخر. ولاحظت أيضاً، أنّهم عندما يقدروا على التباهي، بأنتقال هذه الأملاك عبر منحدر مركّب بالكامل من الرجال، وعدم عبور الشرف والثروة عبر أيّة امرأة بصورة مطلقة، فإنّ هذا يشكّل سبباً إضافيّاً للغرور"[2]. من الواضح أنّ هذه الظاهرة تنتمي إلى المجتمع الأبوي، فإذا كان يوجد مجتمع أمومي يسبق هذا المجتمع الأبوي وتتمتع فيه المرأة بالسلطة و السيادة، فكيف سيقدر هيوم على المضي برأيه؟

رابعاً: قلب المعلول إلى علّة؛ فقد عمد هيوم إلى تفسير المجتمع بالإنسان، أيّ أنّ المجتمع ما هو إلاّ مجموع أفراده، فالسياسة تساوي دراسة حياة الناس من

---

(١) اذهب إلى الصفحة [٧٩].

(٢) اذهب إلى الصفحة [٦٤] .

حيث هـمّ متحـدين، والأخـلاق تـساوي دراسـة الـسلوك الإنـساني. بالتـالي لـيس المجتمع شبكة معقدة من العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّـة التي ترتقـي بالإنسان من حالته الحيوانيّة إلى حالته الإنسانيّة. ومـا ذاك إلاّ لأنّـه درس حركـة هذه العلاقات على أنّها حركة ميكانيكيّـة آليّـة تعـود إلـى نقطـة انطلاقهـا دون أن يحدث أيّ فرق أو انتقال نوعي. يقول هيوم: "يجـب أن نجيـز يقينـاً، بـأنّ تماسـك أجزاء المادة ينشأ عن مبادئ ضروريّة وطبيعيّة، مهما تكن الصعوبة التي نجـدها في تفسيرها؛ ومن أجل علّة مشابهة يجب أن نجيز، بأنّ المجتمع الإنساني مؤسّس علـى مبـادئ مماثلـة؛ وعلّتنـا في الحالـة التاليـة أقـوى حتـى مـن علّتنـا في الحالـة السابقة؛ لأنّنا لا نلاحـظ فقـط، أنّ الرجـال يسعون دائماً وراء المجتمـع، بل نقـدر أيـضاً أن نفسّر المبـادئ التـي تتأسّـس عليهـا هـذه النزعـة الكونيّـة، فهـل اتّحـاد قطعتين مسطحتين من الرخـام مـع بعضهما بعضاً، أكثر يقينـاً مـن اتّحـاد شـابان همجيان من جنسين مختلفين يُقَبلان على القران؟ "[1]؛ أيّ أنّ تكوّن المجتمع أمـر مفروغ منه لأنّ اقتران الرجل بالأنثى أمر محتّم لضرورات فطريّة، وكـأنّ المجتمـع مساو لمجموع أفراده فقط. وفي هذا خطأ منطقي فضلاً عن خطئه الأنطولوجي. فمن الخطأ أن نقول أنّ وجود الفرد سابق على وجود المجتمع، وأنّ الأخيـر نتيجـة لـلأول، إذ يتكوّن المجتمع والإنسان سويّة عبـر عمليـة جدليّـة تاريخيّـة يتبـادلان التأثير فيها، محققين تراكمات تاريخيّة تتجلّى بانتقال المجتمع من حالة إلى أخرى.

سادساً: اللاأدريّة عند هيوم:

يورد لينين في كتابه **الماديّة والمذهب النقدي التجريبي** مقطعاً من كتاب هيوم **مبحث في الفاهمة** يقول فيه: "يمكننا أن نعتبر من الجليّ أن الناس يميلون بحكم الغريزة الطبيعيّة أو بحكم الاستعداد إلى تصديق احساساتهم وأننا بدون أيّ تفكير أو حتى قبل أن نلجأ إلى التفكير، نفترض دائماً العالم الخارجي الذي لا يتوقف على إدراكنا، والذي سيظل موجوداً حتى وإن زلنا نحن و جميع الكائنات الأخرى القادرة على الإحساس، أو قضي علينا. وحتى الحيوانات تسترشد برأي

(١) اذهب إلى الصفحة [١٤٤].

مماثل وتحتفظ بهذا الإيمان في المواضيع الخارجيّة في جميع أفكارها وخططها وأعمالها... ولكن هذا الرأي العام والأوليّ عند جميع الناس سرعان ما تحطمه أتفه فلسفة تعلّمنا أنّه لا يمكن أن يكون يوماً في منال عقلنا أيّ شيء غير الصورة أو الإحساس، وأنّ الحواس ليست غير قنوات تُرسل فيها هذه الصور، دون أن تكون قادرة على إقامة أيّة علاقة مباشرة بين العقل والموضوع. فإنّ الطاولة التي نراها تبدو أصغر إذا ابتعدنا عنها، ولكن الطاولة الحقيقيّة الموجودة بصورة مستقلّة عنّا لا تتغير؛ ومن هنا ينجم أنّه لم يظهر شيء أمام عقلنا غير صورة الطاولة. وتلك هي إشارات العقل الجليّة؛ وأنّ أيّ امرؤ يفكر لم يشك يوماً في أنّ الموجودات التي نحكي عنها: هذه الطاولة، هذه الشجرة ليست غير مدركات عقلنا ... بأيّ حجة يمكن تقديم البرهان على أنّ المدركات في عقلنا يجب أن تسببها موجودات خارجيّة تختلف تماماً عن هذه المدركات، حتى وإن كانت متشابهة معها. إذا كان هذا ممكناً. ولا تنبع إمّا من طاقة العقل نفسه، وإمّا من فعل روح ما غير منظورة وغير معروفة، وإمّا من سبب ما آخر نحن أقلّ معرفة به؟ ... بأيّ نحو يمكن حلّ هذه المسألة؟ طبعاً بواسطة التجربة شأنها شأن جميع المسائل الأخرى من هذا النوع. ولكن التجربة تلزم الصمت في هذه النقطة ولا يسعها أن لا تلزم الصمت. إنّ العقل لا يجد أبداً أمامه أيّة أشياء ما عدا المدركات الحسيّة، وليس بمقدوره في أيّ حال من الأحوال أن يقوم بأيّة تجربة بشأن العلاقة بين المدركات الحسيّة و المواضيع. ولهذا لا تقوم فرضية هذه العلاقة على أيّ أساس منطقي. وأنّ اللجوء إلى صدق الكائن الأعلى للبرهنة على صدق حواسنا إنّما يعني تحاشي المسألة بنحو غير متوقع أبداً ... وما دمنا نطرح مسألة العالم الخارجي فإنّنا نفقد جميع الحجج التي كان يمكن بها إثبات وجود هذا الكائن"[1].

نستنتج من هذا الاقتباس اعتراف هيوم بوجود الانطباعات الحسيّة واعتماده عليها في بناء المعرفة لكن هذه المعرفة لا تتناول أصل هذه الانطباعات

---

(١) لينين، **المادية و المذهب النقدي التجريبي**، (دون مترجم)، دار التقدم، موسكو، ١٩٨١، ص٢٩. نقلاً عن. هيوم، ديفيد، [**العنوان «تحقيق في المعرفة البشرية»** هو العنوان «مبحث في الفاهمة»] **المترجم**، بحوث و دراسات، المجلد الثاني، لندن،١٨٢٢، ص (١٥٠ ـ ١٥١) .

بل لا تستطيع البتّ بقرار حوله، أيّ أنه يضع موضع الشك وجود هذه الانطباعات وجوداً موضوعيّاً، بالتالي لن نستطيع أن نعرف فيما إذا كان العالم في أصله طبيعة أو روح، فكلّ ما نعرفه مظاهر الأشياء دون واقعها[١]. وهذه المظاهر ليست شيئاً آخر غير صور، وحواسنا التي تنقل هذه الصور غير قادرة على إقامة أيّ صلة بين الذات والموضوع[٢]. وفي النهاية لا يمكن القول مع اللاأدريين أنّ الفكر انعكاس للأشياء. "و أنّنا هنا في قلب المحاكمة المثالية، لأنّ الفرق ليس شاسعاً بين التأكيد أنّ الأشياء غير موجودة البتّة، وأنّنا ببساطة لا نستطيع أن نعرف هل هي موجودة"[٣]، و "هنا نجد أنّ اللاأدرية تنتهي في المثالية يقول لينين: حكّوا اللاأدري ستجدون المثالي"[٤].

يعكس الوعي العلاقة بين الإنسان والظروف الاجتماعيّة الاقتصاديّة أو الشرط التاريخي عموماً، مثلما يعكس ذلك الشرط نفسه، لكن هذا الانعكاس انعكاس نوعي- مفهومي - في الذهن الإنساني للواقع والشرط التاريخي، وهو ليس آليّاً ميكانيكيّاً مباشراً دون توسطات، كما أنّه انعكاس تاريخي يتغير ويتطور أو يندثر. إذن ليس الانتقال مباشراً بل عبر توسطات، ولو كان كذلك لما استطاع ماركس أن يأتي بنظريته التي ترمي إلى تجاوز الشرط البرجوازي وصولاً إلى مجتمع أكثر رقياً.

عاش هيوم في الطور الديمقراطي للبرجوازيّة، أيّ الطور التقدمي، الأمر الذي يجب أن ينعكس بمعرفة منفتحة وواثقة مما يقوم في الخارج، وليس بمعرفة مترددة لاأدريّة. نعم هذا صحيح، لكن بالعموم؛ أيّ لابدّ من الانتباه إلى خصوصيّة الشرط الإنكليزي الذي عاصره هيوم. تميّز هذا الشرط بالمساومة بين الطبقة البرجوازيّة الصاعدة والطبقة الإقطاعيّة الأرستقراطيّة. فقد أعاد

---

(١) بوليتزر، جورج، **مبادىء أوليّة في الفلسفة**، ترجمة فهمية شرف الدين، ط ٥، بيروت ، دار الفارابي ، ٢٠٠١ م ، ص٥٧.

(٢) **مبادىء أوليّة في الفلسفة**، مرجع سابق ، ص٥٩.

(٣) مبادىء أوليّة في الفلسفة، مرجع سابق ، ص٦٠ .

(٤) مبادىء أوليّة في الفلسفة، مرجع سابق، ص٦٣ .

البرلمان المَلكيّة بُعيد وفاة كرومويل وألغى الجمهوريّة. بكلمات أخرى لم يكن الهدف ولا الطريق واضحاً أمام الطبقة البرجوازيّة؛ فانعكس عدم اليقين هذا على فلسفة هيوم باللاأدريّة. اذن، في المحصلة، نتجت اللاأدريّة عند هيوم من سب اجتماعي يقوم على المساومة والمهادنة بين الطبقتين البرجوازيّة والإقطاعيّة على العكس من الحدّة في القطع وجسم الصراع الذي تميزت به الثورة الفرنسيّة فيما بعد.

سابعاً: عرض تحليلي للكتاب (في الأهواء):

يستحوذ هوى الزّهوّ عليّ عندما أقف مع شخص آخر أمام بيت جميل تعود مِلكيته لي. ويحلّل هيوم هذا الهوى

إلى مكوناته الأساسيّة وهي الموضوع والسبب، أمّا الموضوع فهو نفسي أنا، والسبب هو بيتي الجميل. لكنّه يحلّل أيضاً السبب من جديد إلى كيفيّة تشغّل الهوى هي الجمال، وإلى موضع تلتزق به تلك الكيفيّة هو البيت.

ويفرّق هيوم بين الفكرة والانطباع، في درجة الحيويّة والوضوح، فالفكرة هي هي الانطباع بعد أنّ تخفّ حيويّته ودرجة وضوحه، وعلى هذا يفرّق في الانطباعات نفسها بين الانطباعات الأصليّة والثانويّة، فالانطباعات الأصليّة هي التي تنتج من بنية الجسد (الغرائز) أو من تطبيق المواضيع الخارجيّة على الحواس الخمس، في حين تنتج الانطباعات الثانويّة أو التأمليّة عن الانطباعات الأصليّة إمّا مباشرة أو بتوسّط أفكارها. وتنتمي الأهواء الإنسانيّة إلى الانطباعات التأمليّة، وتنقسم على أساسها إلى أهواء مباشرة تنتج عن الانطباعات الأصليّة مباشرة حيث تتسبب الآلام واللذّات الجسديّة بسلسلة طويلة من أهواء الفرح والغمّ والخوف والرجاء، بينما تنتج الأهواء غير المباشرة من الانطباعات الأصليّة مع توسّط أفكارها، مثل هوى الزّهوّ الذي ينتج عن انطباع جمال البيت على حواسي مع توسّط فكرة امتلاكي له.

إذن يصنّف هيوم الأهواء على نوعين: أهواء مباشرة وأهواء غير مباشرة، فالزّهوّ والضعة، المحبّة والبغضة أهواء غير مباشرة، بينما الرغبى والصدود،

الرجاء والخوف، الفرح والغمّ أهواء مباشرة. ويتموضع الفرق بينهما في استلزام الهوى غير المباشر لعلاقة مزدوجة فكريّة وانطباعيّة، في حين يستلزم الهوى المباشر علاقة واحدة انطباعيّة؛ إذ إنّه يثور مباشرة عن الخير أو الشرّ. ويتألّف السبب من موضع وكيفيّة، وعلاقتنا بهذا الموضع هي هي العلاقة الفكريّة، بينما علاقتنا بالكيفيّة هي هي العلاقة الانطباعيّة، ولا يمكن لهذا السبب أن يؤثر في توليد الهوى غير المباشر من دون أيّ من هاتين العلاقتين، في حين لا يحتاج إلاّ للعلاقة الانطباعيّة في توليد هوى الفرح بجمال البيت. أمّا الموضوع فهو النفْس الإنسانيّة في جميع الأهواء، لكنها تختلف من نفس الفاعل في الأهواء الأنانيّة أي الزّهوّ والضعة. في حين هي نفْس المفعول به في الأهواء الغيرية أي المحبّة والبغضة والشفقة والضغينة.

ومن التدقيق بالهوى نجد أنّ له خاصيّتين، من حيث هو هوى،"لذلك عندما قارنت هاتين الخاصيّتين المؤسِّستين للأهواء وهما:١- موضوعها الذي هو النفس، ٢- إحساسها الذي إمّا أن يكون لاذّاً أو أليماً"[1]. إذن فالموضوع الخاص بالهوى محدَّد بواسطة غريزة فطريّة وأصليّة، ولا يمكن لذلك أن يكون غير كذلك، كما تشكّل اللذّة والألم الإحساسات أو الانفعالات المخصوصة التي يثيرها الهوى في النفس والتي تؤلّف ماهيّته ذاتها.

ونجد كذلك أنّ السبب ذو خاصيّتين، وهما "... بالخاصيّتين المفترضتين للأسباب وهما:١ـ علاقتها بالنفس، ٢- ميلها لإنتاج ألم أو لذّة فضلاً عن الهوى"[2]. بعبارة أخرى تولّد الكيفيّة الخاصّة بالسبب لذّة أو ألماً بالاستقلال عن الهوى ككل، وهي ما تشكل العلاقة الانطباعيّة، في حين يكون الموضع الذي تلتزق به تلك الكيفيّة على علاقة بأنفسنا إن لم يكن جزءاً منها، وهذه هي العلاقة الفكريّة.

مما يعني أنّ هيوم قد اجتهد للإجابة على عدد من الأسئلة، منها، ما أنواع الهوى؟ مما يتكوّن الهوى؟ ما علاقة الهوى بالانطباع والفكرة؟ كيف يثور الهوى؟ كيف ينتشر الهوى؟ ما القوانين التي تتحكم به؟ ما هي أسبابه وموضوعاته؟

---

(١) اذهب إلى الصفحة ص [٦٧].

(٢) اذهب إلى الصفحة ص [٦٧].

ومما تتكوّن هذه الأسباب بدورها؟ وقد استخدم المنهج الأمبيري لذلك الغرض، وهذا ما يفسر انطلاقه من مصادرات على المطلوب على أنها معطيات زودته بها الخبرة من مثل أن النفس والجسد شيء واحد ولا يوجد بينهما فرق، كذلك أن النفس موضوع مشترك للزهو والاتضاع، والمحبة والبغضة، يقول مثلاً: "من أنّ قوام القدرة يتألّف من إمكانيّة أو احتماليّة أيّ فعل،كما تكشّف ذلك من خلال الخبرة والممارسة في العالم"[1].

كيف يثور الهوى؟ يجيب هيوم: "وبما أنّ هذا قد تمّ فهمه بشكلٍ كامل، فمن الممكن الآن التساؤل هل تنتج الطبيعةُ الهوى من تلقاء ذاتها مباشرة، أو فيما إذا كان من الواجب إعانتها بأسباب أخرى مُساعدة؟ لأنّه من الملاحظ في هذا الخصوص، أنّ سلوكها يختلف باختلاف الأهواء والاحساسات. إذ يجب إثارة إحساس التذوق بموضوع خارجي من أجل إنتاج أيّ طعم لذيذ، في حين يُثار الجوع داخليّاً من دون مؤازرة أيّ موضوع خارجي. لكن مهما تكن الحال مع الأهواء والانطباعات الأخرى، فمن المؤكد أن الزّهوّ يستلزم مساعدة بعض المواضيع الأجنبية... وبناء على كلّ ما سبق، نهجع راضين بالنتيجة المتقدمة الذكر، أنّ الزّهوّ يجب أن يكون له سبب وموضوع على حدّ سواء، وأنّ أحدهما لا يملك تأثيراً من دون الآخر"[2]. ويتابع هيوم قائلاً: "تكمن الصعوبة إذن في اكتشاف هذا السبب فقط، وإيجاد ما الذي يسبّب التحرّك الأول للزّهوّ ويضع تلك الأعضاء، الملائمة فطريّاً لإنتاج ذلك الانفعال، في حالة الفعل. ولدى رجوعي للخبرة لكي أحلّ هذه الصعوبة، وجدت مباشرة مائة سبب مختلف يُحدث الزّهوّ، ولدى فحص هذه الأسباب، افترضت ما شعرت في البدء أنّه مرجَح، وهو أنّها تجتمع في نوعين من الأحوال؛ وهما: ١- أنّها تنتج من تلقاء أنفسها انطباعاً متجانساً مع الهوى، ٢- أنّها تحطّ على موضع متجانس مع موضوع الهوى. وعندما تأمّلت، بعد هذا، طبيعة العلاقة وآثارها على الأهواء والأفكار على حدّ سواء، لم أقدر على الشك بعد ذلك، بناءً على هذه الافتراضات، أنّ المبدأ ذاته

---

(١) اذهب إلى الصفحة [٦٩] .

(٢) اذهب إلى الصفحة [٤٨] .

الذي يثير الزّهوّ ويطلق الحركة في هذه الأعضاء، التي وضعت فطرياً لإنتاج ذلك الأثر الوجداني، يستلزم فقط نبضة أولى أو بداية أولى لتفعيلها. فأيّ شيء يعطي إحساساً لاذّاً، ويتعلّق بالنفس، يثير هوى الزّهوّ، والذي بدوره ذا نكهة طيّبة، ويملك نفساً بمثابة موضوعه"[1]. كذلك يقول: "إذن هذا هو وضع الذهن كما وصفته للتوّ. فهو يملك أعضاء معيّنه مناسبة لتوليد انفعال ما تلقائيّاً، وذلك الانفعال، عندما يتولّد، يدير الفكر تلقائيّاً إلى موضوع معين. لكن بما أنّ هذا لا يكفي لتوليد الانفعال، فمن الضروري أن يوجد هناك انفعال آخر، يضع هذه المبادئ في حالة الفعل، بواسطة علاقة انطباعيّة فكريّة مزدوجة، بحيث يمنحها النبضة الأولى"[2].

ويتحدث ديفد هيوم عن أربع مَلَكات: المخيّلة والفاهمة والهَويَّة والعقل. **الفاهمة**:"تستهلك الفاهمة ذاتها بطريقتين مختلفتين، حيث تحكم من خلال البرهان الاستنباطي أو الاحتمالي؛ بما يتعلّق بالعلاقات المجرّدة بين أفكارنا، أو بالعلاقات بين تلك المواضيع التي تزودنا الخبرة- والخبرة فقط - بمعلومات عنها"[3].

الهَويَّة: المَلَكة المسؤولة عن الأهواء، وهي تتحرّك بسهولة من الأعلى إلى الأسفل ومن الأعظم شأناً إلى الأدنى شأناً، وتتحرّك بالاتجاه المعاكس بصعوبة. كما تشتغل حسب مبدأ التشابه؛ أي تنتقل بسهولة من هوى إلى آخر إذا كانا متشابهين، بينما تنتقل بصعوبة إذا كانا متنافرين بالنوع أو بالدرجة. "وتعتبر المخيّلة رشيقة وسريعة بصورة حادة، في حين تعتبر الهَويَّة بطيئة ومتململة، ولهذه العلّة، عندما يحضر أيّ موضوع، قادر على توفير تشكيلة من الأفكار للمخيّلة، وأخرى من الانفعالات للهَويَّة، لن تولّد كلّ طرقة إشارة انفعاليّة منفصلة ومتميزة، على الرغم من أنّ الواهمة قد تغيّر أفكارها بسرعة كبيرة، بل إنّ الانفعال الأول سيبقى دائماً مختلطاً ومركّباً مع الآخر"[4].

---

(١) اذهب إلى الصفحة [٤٨] .

(٢) اذهب إلى الصفحة[١٤٠] .

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٥٢].

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٧٠].

المخيّلة: الملكة العقليّة المسؤولة عن العلاقات الفكريّة، وهي تتحرك بسهولة من الأقلّ قرباً إلى الأكثر قرباً ومن الأقلّ شأناً إلى الأعظم شأناً، ومن الأقلّ وضوحاً إلى الأكثر وضوحاً، بينما تتحرّك بصعوبة بالاتجاه المعاكس. وحتى تكون العلاقة بين أيّ موضوعين قويّة، لا يكفي أن تنتقل المخيّلة من الأول إلى الثاني بيسر وسهولة، بل يجب أن تعود من الموضوع الثاني إلى الأول بالسهولة واليسر نفسهما. "لأن المخيّلة تمرّ بسهولة من الأفكار الغامضة إلى الأفكار الواضحة، في حين تمر بصعوبة من الأفكار الواضحة إلى الأفكار الغامضة"(١). و"من أجل توليد علاقة كاملة بين موضوعين، لا يلزم فقط أن تنتقل المخيّلة من الأول إلى الآخر من خلال التشابه، أو التجاور، أو السببية، بل أن تعود أيضاً من الثاني إلى الأول بالسهولة واليسر ذاتهما"(٢). وتتأرجح المخيلة بين الأفكار المتناقضة، يقول هيوم:"إذ تتذبذب المخيلة أو الفاهمة، سمّها ما شئت، بين الأفكار المتعارضة"(٣).

أمّا **العقل** فيعرّفه هيوم بأنّه:"وجدانيّات من النوع السابق (الهوى) نفسه، لكنّها تشتغل بهدوء أكبر، ولا تسبّب اضطراباً في المزاج، الذي يقودنا رويداً رويداً إلى خطأ يتعلّق بالحكم عليها، ويجعلنا نشير إليها كنتائج فقط لمَلَكاتنا الفكريّة. وتتنوع آثار وأسباب هذه الأهواء العنيفة والساكنة على حدّ سواء بصورة كبيرة، وتعتمد بدرجة كبيرة على المزاج والطبع الخاصّين بكلّ إنسان بصورة فرديّة" ٤.

أمّا **الذهن** فيعرّفه هيوم: "الآن من المؤكد وجود رغبات وميول معيّنة ساكنة، تولّد، على الرغم من أنّها أهواء حقيقيّة، انفعالاً صغيراً في الذهن، وهي معروفة بآثارها أكثر من الشعور أو الإحساس المباشر بها. وهذه الرغبات على نوعين: ١- إمّا غرائز معيّنة مغروسة أصلاً في طبيعتنا، مثل الخيريّة والحفيظة، ومحبّة الحياة، واللطف بالأطفال. ٢- أو الاشتهاء العام للخير، والصدود عن الشرّ، باعتبار ما هما في ذاتيهما ليس إلاّ"(٥).

---

(١) اذهب إلى الصفحة [١٠٣].

(٢) اذهب إلى الصفحة [١١٤].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٦٩].

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٦٨].

(٥) اذهب إلى الصفحة [١٥٥].

وفضلاً عن الخاصيّات الفطريّة التي تحدث عنها هيوم في الطبيعة الإنسانيّة، وهي تداعي الأفكار بالتشابه والتجاور والسببيّة، وتداعي الانطباعات بالتشابه، ومساعدة هذه التداعيات لبعضها بعض. يتحدث هيوم عن مبادئ أخرى تدخل في بناء الأهواء الإنسانيّة وتتقوّم بالخاصيّات السابقة، وهي التعاطف والمقارنة. **التعاطف**: يشير هيوم على أهمية التعاطف في نظامه بقوله: "ومهما تكن الأهواء الأخرى التي يمكن أن ننفعل بها، الزّهوّ، أو الطموح، أو الطمع، أو الفضول، أو الثأر، أو الشبق، فإنّ روحها أو المبدأ المحيي لها كلّها هو التعاطف"[1]. ويقوم التعاطف نفسه على التشابه الكبير بين أفراد النوع الإنساني الذي حفظته الطبيعة، يقول هيوم: "يتضح الآن أنّ الطبيعة قد حَفِظَت تشَابُهاً عظيماً بين كلّ المخلوقات الإنسانيّة، إذ إننا لا نلاحظ أيّ هوى أو مبدأ عند الآخرين من النوع الذي لا نجد ما يوازيه في أنفسنا بدرجة أو بأخرى.ونجد أنّ الوضع ذاته ينطبق على تركيب الذهن كما ينطبق على تركيب الجسد"[2]. لكن التشابه لا يشكل العلاقة الوحيدة التي تتسبب بذلك، إذ لا تؤثر عواطف الآخرين فينا عندما تكون بعيدة عنا. " ولا بدّ من علاقة التجاور حتى تتواصل مع بعضها بالكامل. وقد تساهم علاقات القربى، بكونها نوعاً من السببيّة، أحياناً بالأثر نفسه"[3].

لكن ما طبيعة التعاطف نفسه؟ يقول هيوم: "إذن يوجد في التعاطف ارتداد واضح من الفكرة إلى الانطباع، وينشأ هذا الارتداد من علاقة المواضيع بأنفسنا، ولأنّ ذواتنا حاضرة دائماً لنا بصورة وثيقة"[4]. إذ ندرك أنفسنا بصورة حيويّة، وكلّ ما يتعلّق بنا ندركه بحيويّة متناسبة مع درجة قربه بنا، بالتالي فإنّ الفكرة التي نكتسبها عن الآخرين تحصل على حيويّة من الحيويّة التي ندرك بها أنفسنا وبذلك ترتد هذه الفكرة إلى انطباعها الأصلي، إذ ليس الفرق بين الفكرة والانطباع إلاّ في درجة الحيويّة. إذن يبدأ التعاطف من المخيّلة "فمن الواضح

---

(١) اذهب إلى الصفحة [١١٩].

(٢) اذهب إلى الصفحة [٨٩].

(٣) اذهب إلى الصفحة [٨٩].

(٤) اذهب إلى الصفحة [٨٩].

فعلاً، عندما نتعاطف مع أهواء وعواطف الآخرين، ظهور هذه الحركات الوجدانيّة أولاً في أذهاننا كأفكار ليس إلاّ"[1].

ويقع التعاطف على درجات وبذلك تختلف الأهواء التي تنجم عن ذلك "لقد ذكرتُ سببين مختلفين، ينشأ بهما انتقال الأهواء، هما: العلاقة المزدوجة من الأفكار والانطباعات، والعلاقة المشابهة لها، المماثلة في الميل والاتجاه لأيّ رغبتين، تثوران من مبادئ مختلفة. الآن أجزم، أنّه عندما يكون التعاطف مع الكدر ضعيفاً، فإنه يولّد البغضة أو الازدراء بواسطة السبب الأسبق، وعندما يكون التعاطف مع الكدر قوياً فإنه يولّد محبّة أو رقّة بواسطة السبب اللاحق"[2]. وكذلك فإنّ للتعاطف مساحة امتداد " فالانطباع القوي، عندما ينتقل، يعطي ميلاً مزدوجاً للأهواء، التي تتصل بالخيريّة والمحبّة بواسطة التشابه في الاتجاه، مهما كان الانطباع الأول مؤلماً. أمّا الانطباع الضعيف، إذا كان مؤلماً، فإنّه يتصل بالغضب والبغضة بواسطة التشابه بالاحساسات. لذلك تثور الخيريّة، من درجة عظيمة من البؤس، أو أيّ درجة متعاطفة معها بقوّة، أمّا البغضة أو الازدراء فإنّه يثور من درجة صغيرة، أو درجة متعاطفة معها بشكل ضعيف"[3]. ويبرهن سفر البعض للعمل بأشغال حقيرة ما كانوا ليعملوا بها في الوطن بين أصحابهم وأقاربهم، على أهميّة التعاطف، حيث ننزعج أشد الانزعاج من ازدراء القريبين منّا بالمكان والدم، فكلّما ازداد قرب الموضوع منّا ازداد تعاطفنا معه. بالتالي تنفصم العلاقة بفصم هذا القرب سواء أكانت مكانيّة أم زمانيّة، وتندثر الأهواء. وفي نهاية التحليل يتضح أن التعاطف، عند هيوم، تعبير عن تأثير الوسط الاجتماعي بالإنسان واكتسابه لمعارفه وأهوائه عن طريقه.

المقارنة: تعتبر المقارنة مبدأ رئيساً آخر يعتمد عليه نظام هيوم الفلسفي في النفس الإنسانيّة، ونشوء الأهواء وعلاقاتها بعضها ببعض. يقول هيوم: "على العموم نلاحظ في كلّ أنواع المقارنة، أنّ الموضوع يحملنا دائماً على تلقي، من موضوع آخر

---

(١) اذهب إلى الصفحة [٨٩].

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٣٣].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٤٤].

تتمّ مقارنته به، إحساساً مناقضاً للإحساس الناشئ من الموضوع الآخر نفسه لدى معاينته من دون توسطات وبشكل مباشر"(١). وهذه المقارنة لا تتمّ بصورة فوضوية، بل تخضع لعدّة مبادئ، "أنّه لأمر جدير بالملاحظة، ذلك الذي يتعلّق بالحسد، والذي يثور من تفوق الآخرين، حيث لا يثور من عدم التناسب بين ذواتنا والآخرين، بل على العكس من قرب بعضنا من بعض، مثلاً لا يحمل جندي عادي حسداً كبيراً للجنرال مثلما يحمل للرقيب أو للعريف.... لكن من جهة أخرى نعتبر أنّ عدم التناسب العظيم يقطع العلاقة، وأنّه إمّا أن يحفظنا من مقارنة أنفسنا مع ما هو بعيد عنا، أو أنّ ينقص آثار المقارنة"(٢). يولّد التشابه والتجاور إذن علاقات فكريّة ضروريّة لربط الحوادث والمواضيع بعضها ببعض في المخيّلة،بالتالي" فنقص العلاقة الفكريّة يقطع العلاقة الانطباعيّة، وبهذا الفصل تتمّ إعاقة تأثيرها وشغلها المتبادل. ونلاحظ حتى نثبت هذا، أنّ التقارب في درجة الجدارة ليس كافياً لوحده لإثارة الحسد، بل يجب رفده بعلاقات أخرى. فالشاعر غير قادر على حسد فيلسوف ما، أو شاعر من نوع مختلف، من أمّة مختلفة أو من عمر مختلف. فكلّ هذه الفروق تعيق أو تضعف المقارنة، وبالمحصلة تضعف الانفعال."(٣).

وفي نهاية التحليل نلحظ أن المقارنة تشكّل رد الفعل الإنساني على الوسط المحيط أو على الشرط التاريخي الخارجي، وبهذا تتكامل العلاقتين، التعاطف مع الخارج، والمقارنة رد الفعل على الخارج من الداخل، لبناء الأهواء الإنسانيّة.

سابعاً: دراسة نقدية للكتاب (في الأهواء):

يتألّف الكتاب من ثلاثة أبواب، يبحث **الباب الأول** في أهواء الزّهوّ والضعة، أسبابهما وموضوعهما، فنجد أنّ موضوعهما مشترك فيما بينهما، وهو النفْس الإنسانيّة؛ نفس الفاعل للزاهي أو للمتّضع، أمّا أسبابهما فهي متنوعة وتمتدّ من كيفيّات العقل والجسد إلى كيفيّات المواضيع ذات العلاقة بنا، أيّ من الفضيلة والجمال إلى المِلكيّات وحُسن السمعة، ويتناولها هيوم بالتحليل مبيناً قيامها على

(١) اذهب إلى الصفحة [١٢٧].

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٢٨].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٢٨].

علاقة مزدوجة فكريّة وانطباعيّة. ويفرد فصلاً للحديث عن الزّهوّ والضعة عند الحيوانات، الأمر الذي لا يخلو من دلالة، تفيد أنّ هذه الأهواء طبيعيّة، أيّ تنتمي للطبيعة الحيّة في الإنسان والحيوان.

وفي خصوص نحت المصطلح العربي المناسب للمصطلح الإنكليزي pride المستخدم في النص عند هيوم، فقد وجدت في القاموس عدة معاني لهذا المصطلح، الكبر، الفخر، الزهوّ. وقد وجدت عند أبو هلال العسكري في **الفروق في اللغة** أن الكِبر يعني إظهار عظم الشأن ورفع النفس فوق الاستحقاق، وبالتحليل نجد أن (إظهار عِظم الشأن) يفيد أن النفس عظيمة أصلاً وكل ما يفعله المتكبر هو إظهار هذا الأمر للآخر، إذن الآخر ضروري، بالتالي الكبر هوى اجتماعي طالما أنه يستلزم وجود الآخر. و(رفع النفس فوق الاستحقاق) تفيد أن النفس ذات استحقاق على درجة معينة، بالتالي فإن الكبر يستحضر أهلية النفس وجدارة قواها وأصلها وفصلها، الأمر الذي يتناسب مع المرحلة الإقطاعية وانغلاق النخبة بوجه الطبقات الدنيا لأن الدخول إليها يكون عن طريق التناسل بالدم. والفخر يعني عند الجرجاني في **التعريفات** التطاول على الناس بتعديد المناقب، الذي ينتهي إلى ما انتهى إليه الكبر طالما أن الآخر مطلوب لبناءه (التطاول على الناس) وطالما أن جدارة النفس وأهلية قواها مطلوبة أيضاً (تعديد المناقب). بينما الزهوّ عند أبو هلال العسكري فيعني ارتفاع النفس بمال أو بجاه، إذن يفيد الدلالة على هوى نفسي أنوي صرف ولذيذ يشعر به المرء في داخله من دون حاجة لوجود الآخر، الأمر الذي يتلاءم مع فردية العصر البرجوازي، من جهة ومن جهة ثانية لا ضرورة للبحث عن جدارة النفس وأهليتها ونسبها وأصلها وفصلها، الأمر الذي يتوافق مع فتح البرجوازية لأبواب النخبة أمام أي وافد جديد. قد يعترض علينا البعض قائلاً: أن العرب قالت بالكبر والزهوّ لوصف سجايا أخلاقية أو حالات نفسية ولم يكن ثمة برجوازية أو إقطاعية فما تبرير استخدامها كما وردت في الرسالة؟ نجيب أن سيرورة التطور الحضاري تأتي بمعان جديدة لم تكن معروفة سابقاً، فلابد حينها من إزاحة الكلمات القديمة بصورة واعية ومقصودة من قبل الباحثين حتى يواكبوا سيرورة التطور وإلا

خرجوا من التاريخ، هذا من جهة ومن جهة أخرى يعتبر المجتمع العربي الوسيط مجتمعاً إقطاعياً بامتياز وصل إلى مشارف المرحلة البرجوازية الصناعية.

أما بخصوص المصطلح المعادل للمصطلح الانكليزي Humility فقد اخترت الضعة[1]، لأنني وجدت أن التذلل[2] يعني: إظهار العجز عن مقاومة من يتذلل له. الصَغَار: الاعتراف بالذلّ. الذلّ: الانقياد كرهاً. الخضوع: يكون أمام قوة إنسانيّة ضاغطة. الضعة لا تكون إلا بفعل الإنسان بنفسه ولا يكون بفعل غيره وضيعاً كما يكون ذليلاً بفعل غيره، وهذا ما يتناسب مع الفردية البرجوازية،ومع حديث هيوم أن المرء يكون وضيعاً من أملاكه الحقيرة. أمّا التواضع فهو إظهار قدرة من يتواضع له سواء أكان ذا قدرة على المتواضع أم لا، وهو أمر محمود بعكس الضعة المذمومة، وهذا ما انتهت إليه حال الناس في العصور الوسطى بفضل الفكر والمؤسسات الكنسية، التي جعلت من التسامح ضعفاً وذلاً، ومن المحبة انقياداً، ومن التواضع خضوعاً، بالتالي كان أكثر تعبيراً عن واقع الحال.كما أن اتضاع على وزن افتعال وهذا الوزن يفيد أن الذات تدخل على موضوعها أو حالتها، وهذا لم يرد عند هيوم.

ويحث هيوم في **الباب الثاني** أهواء المحبّة والبغضة، وتناولهما بمثابة أهواء غيريّة تخصّ الآخر، بينما الزّهوّ والضعة أهواء أنانيّة تخصّ الأنا ولا تخرج من نطاقها، "لأنّ الزّهوّ و الضعة انفعالات روحيّة صرفة، وغير مصحوبة بأيّ رُغبى، ولا تثيرنا للفعل بشكل مباشر. لكنّ المحبّة والبغضة ليستا مكتملتان في ذاتهما، ولا تهجعان في ذلك الانفعال الذي تنتجانه، بل تحملان العقل إلى ما هو أبعد؛ إذ تتبع المحبّة دوماً رُغبى في إسعاد الشخص المحبوب، وصدود عن إتعاسه. كذلك تولّد البغضة رُغبى بإتعاس الشخص المكروه، وصدود عن إسعاده"[3]. ويتحدث

---

(١) كنت قد أستخدمت مصطلح الاتضاع في نص رسالة الماجستير لكنني أعدل عنه بعد التدقيق إلى الضعة .

(٢) **الفروق في اللغة**، أبو هلال العسكري، ط٥، تحقيق لجنة أحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت،.دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣م، ص٢٤٤.

(٣) اذهب إلى الصفحة [١١٥] .

هيوم عنهما بوصفهما جنسين تنضوي تحت كلٌ منهما أنواع عديدة، فالمحبّة تشمل الخيريّة والشفقة والرأفة والتبجيل، بينما تشمل البغضة الغضب والضغينة والحقد والحسد، وهنا أيضاً يتتبّع هيوم أسبابها مفتشاً عن العلاقة المزدوجة الفكريّة والانطباعيّة.

وفي خصوص ترجمة المصطلح الانكليزي Love فقد وجدت أن المحبّة[1] من قبيل الإرادة و تجري على الشيء و يكون المراد به غيره وليس كذلك الإرادة، تقول أحببت زيداً و المراد أنك تحبّ إكرامه ونفعه، ولا يقال أردت زيداً بهذا المعنى، نقيضها البغضة، والشهوة تتعلّق بالملاذّ فقط و المحبّة تتعلّق بالملاذ وغيرها. والمحبّة تكون فيما يوجبه ميل الطباع والحكمة جميعاً بينما الودّ من جهة ميل الطباع فقط. والعشق شدّة الشهوة لنيل المراد من المعشوق.نلاحظ أن هيوم في حديثه عن المحبّة أستلزم وجود الآخر، كما مرّ أعلاه، الأمر الذي يتناسب مع المعاني العربية، هذا من جهة ومن جهة أخرى المحبّة عند هيوم تحتاج إلى علاقة فكرية، يقول هيوم: "أول هذه الافتراضات، وجوب تعلّق سبب المحبّة و البغضة بشخص أو كائن مفكّر، لكي تتولّد هذه الأهواء، و هو ليس محتملاً فقط لكنّه من الوضوح لدرجة لا يمكن معارضته معها"[2] الأمر الذي يتناسب مع قول أبو هلال: (والمحبّة تكون فيما يوجبه ميل الطباع والحكمة جميعاً بينما الودّ من جهة ميل الطباع فقط). لكن في حديثه عن المحبّة بين الجنسين أدخل هيوم دلالةجديدة هي الغريزة الجنسيّة لذلك كان لابد من استخدام مصطلح العشق للدلالة على المعنى الجديد مع المعاني القديمة، كما أوضح ذلك أبو هلال بقوله: (والعشق شدّة الشهوة لنيل المراد من المعشوق). وكما وجدنا عند أبو هلال أن البغضة نقيض المحبة لذلك استخدمتها كمقابل للمصطلح الانكليزي Hatred، يقول أبو هلال: أن البِغْضة[3] "إرادة الاستحقار والإهانة" و"ونقيضها المحبّة" و"والفرق

---

(١) **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص ١١٤-١١٦ .

(٢) اذهب إلى الصفحة [٨٤].

(٣) **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص ١١٥،١٢٤، ١٢٣ على التوالي. وقد وقع الأختيار على البِغضة دون البغضاء لأنّها قريبة من وزن المحبّة وبذلك نحافظ على النزعة الميكانيكية عند هيوم

بين قولنا يبغضه وقولنا لا يحبّه؛ أنّ قولنا لا يحبّه أبلغ من حيث يتوهم إذا قال يبغضه أنّه يبغضه من وجه ويحبه من وجه آخر. وبالمقارنة مع ما قاله هيوم: "وذلك لأنّ المحبّة والبغضة متضادتان بشكل مباشر في احساساتهما"(١) نجد مقدار التقارب بينهما.

ويقول هيوم:"ويتّضح هذا الأمر بصورة وافية من الخبرة. حيث تتجه محبّتنا وبغضنا نحو كائن ما، محسوس وخارجي بالنسبة إلينا، وعندما نتحدّث عن محبّة الذات فإنّ حديثنا لا يكون بالمعنى الصحيح، كما أنّه لا يملك الإحساس الذي ينتجه أيّ شيء بالاشتراك مع ذلك الانفعال الرقيق، الذي تثيره صديقة أو عشيقة، ويكون الحال كذلك مع البغضة. فمن الممكن أن نموت خجلاً من عيوبنا وحماقاتنا الذاتيّة من دون أن نشعر بأيّ غضب أو بغضة اتجاه أنفسنا، لكننا نفعل ذلك من أذيّة الآخرين لنا."(٢). بعبارة أخرى لا يشمل هيوم حبّ الإنسان لنفسه ضمن هوى المحبة، ولا كره الإنسان لنفسه ضمن هوى البغضة، لماذا؟ لأنه إذا أدخلهما في الهويين سيصطدم مع توجهه الذاتي في تفسير السبب، فالسبب يتركب من موضع وكيفيّة تلزق به، والكيفيّة ليست ذات وجود موضوعي، بل إنها تنتمي للنفس، بصفة قالب فارغ تأتي معطيات الموضع لتملئها فيقع المعنى والهوى بالتالي، هذا من جهة وسبب وموضوع الهوى شيئان مختلفان عن بعضهما بعضاً من جهة أخرى، كما يقول:" **وعلى** الرغم من أنّ موضوع المحبّة والبغضة على الدوام شخص ما آخر، فمن الواضح أنّ هذا الموضوع ليس، بقول صحيح، سبباً لهذه الأهواء،"(٣) بالتالي إذا شمل حب النفس أو بغضها ضمن الأهواء صار السبب والموضوع شيء واحد، وهذا ما حرص هيوم على استبعاده،حتى لا يتناقض مع نفسه.

ويفرد هيوم **الباب الثالث** للحديث عن الأهواء المباشرة، والتي تشمل الرجاء والخوف، الفرح والغَمَّى، الرُغبى والصدود. بينما يعتبر الأهواء الواردة في

---

(١) اذهب إلى الصفحة [٨٣] .

(٢) اذهب إلى الصفحة [٨٣] .

(٣) اذهب إلى الصفحة [٨٣] .

البابين السابقين أهواء غير مباشرة، حيث تنشأ الأهواء المباشرة عن الخير أو الشرّ رأساً من دون توسطات من كيفيّات أخرى، الأمر الذي نلحظه في الأهواء غير المباشرة. فالفرح الذي نجده لحضورنا وليمة كبيرة تتمتّع فيها حواسنا بالطيبات من كلّ الأنواع، هوى مباشر لوجود علاقة انطباعيّة فقط بيننا وبين السبب (الوليمة) بينما صاحب الوليمة ينفعل بهوى الزّهوّ لوجود علاقة فكريّة هي علاقة المِلكيّة إلى جانب العلاقة الانطباعيّة السابقة. وهنا يُلحظ أن هيوم لم يفسر ماذا يقصد من أن الأهواء غير المباشرة تملك موضوعاً في حين لا تملكه الأهواء المباشرة."وأنا أعتبر أنّ العلّة في حساسيّة وضع الزّهوّ أكثر من الفرح في هذا الخصوص، وفقاً لما يلي: يوجد موضوعان من أجل إثارة الزّهوّ يجب أن نمعن فيهما النظر دائماً وهما: السبب أو ذلك الموضوع الذي يولّد اللذّة، والنفس التي هي الموضوع الحقيقي للهوى، في حين لا يملك الفرح إلاّ موضوعاً واحداً فقط، ضرورياً لتوليده وهو الذي يُحدث اللذّة، وعلى الرغم من ضرورة حمل هذا الموضوع علاقة ما بالنفس، إلاّ أنّ ذلك لازم من أجل جعله طيباً، وليست النفس، بقول صحيح، موضوع هذا الهوى"(١).

وفي الفصل العاشر (الفضول أو محبة الحقيقة) يقول هيوم:" ولتوضيح كلّ هذا عن طريق حالة مشابهة، ألاحظ أنّه لا يمكن أن يوجد هَوَيان يشبهان بعضهما بعضاً، أكثر من أهواء الصيد والفلسفة... وإذا أردنا شبيهاً آخر لهذه الوجدانيّات، يمكننا أن نتأمّل هوى القمار، الذي يقدّم لذّة تقوم على مبادئ الصيد والفلسفة نفسها."(٢).إذن يساوي هيوم بين أهواء الصيد والفلسفة والمقامرة.

❖ ❖ ❖

---

(١) اذهب إلى الصفحة [٥١].

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٨٨].

ترجمتي والمصطلح:

أولاً : ترجمتي

ثانياً: المصطلح

ترجمتي والمصطلح

أولاً: ترجمتي.

يجب أن تحافظ عملية النقل أو الترجمة على خصوصيّة النص الأصل، إذ لا يمكن ترجمة نص شعري إلى نص علمي فيزيائي، وبالمثل يحوز النص الفلسفي خصوصيّة لابدّ من الحفاظ عليها، وإلاّ ضاعت الغاية من العمل، وهنا يستوقفنا إدعاء بعضهم أنّ اللغة العربيّة لا تقدر على القول الفلسفي سواء أكان على مستوى العبارة أم على مستوى المصطلح، الأمر الذي ينتهي بازدرائها والحطّ من قيمتها. والردّ على هذا الإدعاء يأتي في سياق هذا العمل.

وقد تمّ الحرص على أن لا تُحال الفلسفة إلى اللغة العربيّة أو إلى الفقه أو إلى العلم أو أيّ شيء آخر خارجها، بل أن تبقى الإحالة إلى الفلسفة ذاتها.

وتمّ الانتباه كذلك إلى ضرورة أن يكون العمل واضحاً ودقيقاً وميسّراً وقريباً، فيتمكّن قارئ العربيّة من فهمه دون العودة إلى النص الأصليّ أو إلى دائرة المعارف أو أيّ شيء آخر.

وبالإطلاع على جهود المترجمين وجدتها تنحو في ثلاثة مناحٍ: الأول: يبقى المترجم فيه على سطح النص؛ حيث يعمل على نقل الكلمات والمصطلحات إلى مثيلاتها ومقابلاتها في لغته بالحرف، فتكون النتيجة على حساب المعنى والمضمون. الأمر الذي يطيح بخصوصيّة النص، لنجد نصاً مسخاً لا يسمن ولا يغني من جوع.

الثاني: يبتعد فيه المترجم عن الرسم والكلمات والمصطلحات ليركّز جهوده على المعنى والمضمون فينقل المعنى كما وجده هو دون اهتمام بالكلمات والمصطلحات الأصليّة للنص التي حملت تلك المعاني، فيأتي النقل على حسابها والنتيجة تكون نصاً جديداً مختلفاً عن النص الأصلي بقليل أو كثير.

الثالث: يجتهد المترجم فيه لنقل النص بالتوازي بين المبنى والمعنى، كما تتيح له لغته ومقدار طواعيتها لهذه المعاني التي ربما تكون جديدة عليها، فيحاول المترجم، ما وسعه ذلك، نحت مصطلحات جديدة تعينه على غرضه أو استعمال كلمات قديمة لمعان جديدة، حتى يعيد بناء النص الأجنبي بلغته القوميّة. ليخرج نصاً أصيلاً أصالته بلغته الأولى.

وقد آثرت لنفسي الالتزام بالمنحى الثالث في الترجمة، الذي يلتزم بالخصوصيّة الفلسفيّة للنص ويعبّر عنها كما يعبّر عن روح الفيلسوف صاحب النص، ويلتزم بقواعد اللغة العربيّة ومبادئها، بذلك يجد قارئ العربيّة نصاً فلسفياً عربيّاً. فإذا استعصى عليه لم تكن الحجّة علينا بامتناع اللغة بل عليه بامتناع الفلسفة.

أمّا على صعيد الآليّات العمليّة فقد كان العمل يبدأ من استخراج المعاني العربية للكلمة الإنكليزية حسبما وردت في المعجمات، ومن ثمّ التدقيق في الفروق بين تلك المعاني العربيّة لاختيار أيّها أكثر موافقة للمعنى المقصود في النص الأصلي من خلال العمل على المراجع العربيّة التي اهتمت بهذا النوع من الفروق مثل **التعريفات** للجرجاني **والكليّات** لأبي البقاء **والفروق في اللغة** للعسكري. ثمّ المقارنة بين النص العربي الناتج والإنكليزي للوقوف على وضوح الأفكار وجودة صياغتها ومقاربتها للمعاني التي عبّر عنها النص الأصلي. كلّ ذلك في سياق عميلة مركبة معقدة جدلية بين اللغة العربية واللغة الإنكليزية في قواعد النحو ومبادئ الصرف. ومن النتائج التي يمكن الإشارة إليها هيمنة التأنيث على المصطلحات العربيّة مثل البغضة والمحبّة والشفقة والضغينة؛ على اعتبار أنّها ـ كما أحسب ـ أرحب دلالة وأوسع فضاء وأقوى نفعاً من المصطلحات المذكّرة خاصّة عند التعبير عن الأفاهيم العامّة، التي استخدمها هيوم للتعبير عن الأجناس العامّة التي تحتوي على أنواع، "فالمحبّة تُظهر نفسها بمظهر اللطافة والصداقة والألفة والتقدير والنيّة الحسنة ومظاهر أخرى عديدة، هي في العمق الوجدانيّات نفسها، وتنشأ من الأسباب نفسها، رغم وجود تغاير بسيط، ليس من

الضروري إعطاء أيّ تفسير مخصوص عنه. ولهذا السبب ألزمت نفسي على طول الخط بالهوى الرئيس"[1].

وفي الختام لابدّ من الإشارة إلى الصعوبات التي اعترضت العمل، خاصّة تلك التي تنبع من أسلوب الفيلسوف نفسه، وهو أسلوب المبتدىء في فن الكتابة، ولا عجب أن قام فيما بعد بتنقيحه وتيسيره وإعادة نشره، فقد استوقفني غير مرّة تنقّله من دور الراوي المفرد الغائب الحيادي بالنسبة إلى الحدث إلى الراوي المفرد الحاضر الذي يقوم بالحدث بنفسه في المقطع نفسه "لا يقطع الزواج الثاني للأمّ العلاقة بين الولد والوالدة، وتكفي تلك العلاقة لتنقل مخيّلتي من نفسي إليها بأعظم سهولة ويسر ممكنين. لكن بعد أن تصل المخيّلة لهذه النقطة من الرؤية، تجد موضوعها محاصراً بعلاقات أخرى عديدة، تعترض على تقديرها، لدرجة لا تعرف معها أيّها تُفضّل، وترتبك في انتخاب الموضوع الجديد. إذ توثقها قيود مثل المنفعة والواجب نحو عائلة أخرى، وتعيق عودة الواهمة منها إلى نفسي، تلك العودة الضروريّة لدعم الوحدة. إذ لم يعد الفكر مالكاً للتأرجح اللازم لكي يضعه في وضع مريح بشكل تامّ، وليسترسل في ميله للتغيير. فهو يذهب في يسر، لكنه يعود بصعوبة، ويجد بهذا الانقطاع، أنّ تلك العلاقة تضعف كثيراً عمّا سيكون، فيما لو كان الممر مفتوحاً وميسراً من كلا الجهتين"[2]. كذلك استوقفني استخدام الفيلسوف المرتبك للمصطلحات؛ إذ يستبدلها دون تنويه لذلك، أو كأنّها متماثلة ولا فرق بينها كما في "وبناءً على كلّ ما سبق، يخلّف الهَوَيان المتضادان بعضهما بعضاً بالتناوب، عندما ينشآن عن مواضيع مختلفة، ويدمّران بعضهما بعضاً بصورة متبادلة، عندما ينطلقان من أجزاء مختلفة من الموضوع نفسه، ويتعايشان، ويتخالطان ببعضهما بعضاً، عندما يتمّ اشتقاقهما من الاحتمالات أو الحظوظ المتضادة وغير المتناظرة، التي يعتمد عليها موضوع أيّ منهما. ويُرى تأثير العلاقات الفكريّة بوضوح في هذا الأمر برمّته. فإذا كانت مواضيع الأهواء المتناقضة مختلفة بالكامل، فإنّ الأهواء تشبه شرابان متعاكسان

---

(١) اذهب إلى الصفحة ١٨٤ .

(٢) اذهب إلى الصفحة ١٠٦ .

في زجاجتين مختلفتين، حيث لا يملكان أيّ تأثير على بعضهما بعضاً. وإذا اتصلت المواضيع بشكل حميمي، فإنّ الأهواء تشبه مادة قلويّة وأخرى حمضيّة، ما إن تختلطان حتى يدمّران بعضهما بعضاً. وإذا كانت العلاقة أكثر نقصاً، وتتألّف من الأفكار المتناقضة عن الموضوع نفسه، تشبه الأهواء الزيت والخلّ، اللذين لا يتّحدان ولا يندمجان بشكل تامّ، مهما اختلطا"[١].

كما لا تفوتنا الإشارة إلى الصعوبة الناشئة عن خصوصية اللغة العربيّة في طرق التعبير فضلاً عن قواعد النحو والصرف، مثلاً، من المفضل أن لا يقال في العربية "يوسّع الروح ويعطيها بهجة ولذّة محسوسة"[٢]، بل أن يقال"يوسّع الروح ويبهجها ويلذّها بصورة محسوسة". لكنني آثرت الصياغة الأولى؛ لأنّها توافق الغرض من البحث، حيث تبرز الشخصية الاعتبارية المستقلة للأهواء التي تغفلها الصياغة الثانية، إذ لا يمكن تناول الأهواء بمبضع البحث دون منحها تلك الحالة.



(١) اذهب إلى الصفحة ١٨٠ .

(٢) اذهب إلى الصفحة ١٧١.

ثانياً: المصطلح

المصطلحات وفق ترتيب الأبجدية العربية

(أ)

الاتّساق[1]	Uniformity
الاحترام	Respect [2]
الاحتمال	Probability [3]
الإرادة[4]	Will [5]

(١) تتألف الكلمة الإنكليزيّة من مقطعين (uni) وتعني وحدة، تماثل، و (form) ويعني شكل أو مظهر، وبالتالي تعني الكلمة التماثل في الشكل أو في المنظر، أيّ الاتساق، LONGMAN, DICTIONARY OF CONTEMPORARY ENGLISH, ENGLISH – ENGLISH, LIBRAIRIE DU LIBAN, BEIRUT, 1984 وفي هذا تأكيد على الأمبيرية عند هيوم التي تعتمد لحظة الظاهر المحسوس أو الانطباعات كما يسميّها هيوم وتغفل عن لحظة الباطن أو الروابط الداخليّة

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٣٤،١٣٥].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

(٤) "التمني معنى في النفس يقع عند فوت فعل... و الإرادة لا تتعلق إلا بالمستقبل ". "الإرادة تكون لما يتراخى وقته و لما لا يتراخى، و المشيئة لما لم يتراخ وقته" **الفروق في اللغة** ، مرجع سابق، ص١١٧.

(٥) اذهب إلى الصفحة [١٤٣،١٧٧]

الازدراء Contempt [1]

الاستحسان Approval [2]

الاستدلال Inference [3]

الاستهتار[4] Indiffernce [5]

الاستهجان Disapproval [6]

الإعجاب Admiration [7]

الاعتقاد Belief [8]

الأفهَمَة [9] Conception

---

(١٤) اذهب إلى الصفحة [١٣٤،١٣٥] .

(٢) اذهب إلى الصفحة [٥٥].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٤٨].

(٤) قد يعترض بعض النقاد بأن الاستهتار حالة إنسانيّة فقط ولا تنطبق على المادة، أجيب أنّ هذا صحيح لكن هيوم نفسه فعل ذلك، وأنا أقتفي أثره لبلوغ المعنى الذي أراده، فقد قال: "لذلك لا تترك مجالاً لأحد، حتى يضع تركيباً مفسداً على كلماتي، بالقول ببساطة، أنّي أنسب الضرورة للأفعال الإنسانيّة وأضعها بالسويّة ذاتها مع عمليّات المادة البليدة. فأنا لا أعزو للإرادة تلك الضرورة الغامضة، التي من المفروض أن تتموضّع في المادة. بل أعزو للمادة تلك الكيفيّة المفهومة، التي سيسمح أو يجب أن يُسمح لها، حتى المذهب الأرثوذكسي الأكثر صرامة، بالانتماء للإرادة سواء أسميتها ضرورة أم لم تفعل ذلك" اذهب إلى الصفحة [١٥١].

(٥) اذهب إلى الصفحة [١٥٠].

(٦) اذهب إلى الصفحة [٥٥].

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٢٠].

(٨) اذهب إلى الصفحة [١٦٦].

(٩) أفهَمَة: صياغة المعطيات بأفاهيم.

الألم [1]	Pain [2]
الانتظام	Regularity [3]
الانطباع	Impression [4]
الانفعال	Emotion [5]

(ب)

البِغْضة [6]	Hatred [7]

---

(١) "الألم أخصّ من العذاب، وذلك أنّ العذاب هو الألم المستمر، والألم يكون مستمراً و غير مستمر" "الوجع أعمّ من الألم... وكلّ ألم هو ما يلحقه بك غيرك، والوجع ما يلحقك من قبل نفسك ومن قبل غيرك" **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص ٢٣٤. "الألم هو إدراك المنافر من حيث أنه منافر، ومنافر الشيء هو مقابل ما يلائمه، وفائدة قيد الحيثيّة للاحتراز عن إدراك المنافر لا من حيث إنه منافر فإنّه ليس بألم" **التعريفات**، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الابياري، مدينة ٦ أكتوبر، دار البيان للتراث، (د ت)، ص٥١. نلاحظ أنّ هيوم قد خرج من هذه النزعة الموضوعيّة عندما ربط بين الألم والضرر الذي يشعر به الإنسان.

(٢) اذهب إلى الصفحة[١٦٢، ٥٧].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٤٤].

(٤) اذهب إلى الصفحة [٣٧].

(٥) اذهب إلى الصفحة [١٦٠].

(٦) البِغضة "إرادة الاستحقار والإهانة" و "ونقيضها المحبّة" و "والفرق بين قولنا يبغضه وقولنا لا يحبّه؛ أنّ قولنا لا يحبّه أبلغ من حيث يتوهم إذا قال يبغضه أنّه يبغضه من وجه ويحبه من وجه آخر". **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص ١١٥،١٢٤، ١٢٣ على التوالي. وقد وقع الأختيار على البِغضة دون البغضاء لأنّها قريبة من وزن المحبّة وبذلك نحافظ على النزعة الميكانيكية عند هيوم

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٣٥] .

(ت)

تأثر وجداني	Affection
التحدّي[1]	Opposition [2]
التجاور[3]	Contiguity [4]
التذوّق	Taste [5]
التشابه[6]	Resemblance [7]

---

(١) لم يرد معنى التحدّي في العربيّة للكلمة إنكليزيّة opposition بل ورد مضادّة، مقاومة، معارضة، المغني الكبير، حسن سعيد الكرمي، إنكليزي - عربي، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩١م. ووردت معاني مضادّة معاكسة، ممانعة، مقاومة، مخالفة، معارضة، معارِض، مقاوِم، مانع عائق، في القاموس العصري، الياس انطون الياس، وادوار الياس،ط ١٥، إنكليزي - عربي، المطبعة العصرية، ١٩٦٨م. لكنني وجدت أنّ التحدّي يناسب السياق والغرض أكثر لأنّ المعاني السابقة جميعاً تفيد رد الفعل ولا تفيد الفعل و المبادءة كما في التحدّي، والتي تفيد فضلاً عن ذلك مواجهة العوائق المعنويّة والماديّة، وهذا هو المعنى المطلوب.

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٧٢].

(٣) تجاور بدلالة وزن تفاعل الذي يفيد دلالة الإشارة إلى العلاقة بين الشيئين.

(٤) اذهب إلى الصفحة [٦٢].

(٥) اذهب إلى الصفحة [٥٥].

(٦) تشابُه وليس مشابهة؛ لأنّ الحديث عن علاقة بين شيئين بالتالي يجب أن يكون المصطلح على وزن تفاعُل، كذلك التشاكل بدل المشاكلة، والتماثل بدل المماثلة (المترجم). يقول أبو البقاء: أنّ المشابَهة اتفاق الشيئين في الكيفيّة.والمشاكَلة تعني اتفاق الشيئين بالخاصّة.والمماثلة تعني اتفاق الشيئين في النوعيّة. الكليّات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي السوري، ١٩٨٢،ص٣٢٩.

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٠٥].

التعاطف[1]	Sympathy
التعاطف	Sympathy [2]
التعوّد	Custom [3]
التقدير[4]	Esteem [5]
التيسير[6]	Facility [7]

(ث)

الثراء	Riches [8]

(ج)

الجمال	Beauty [9]

---

(١) أحسب أنّ التعاطف يشمل التراحم الذي يملك خصوصيّة الرحمة، بينما التعاطف قد يكون بالغضب وبالحزن، أو بالإيجاب وبالسلب، فالانعطاف والعطف من الانحناء والالتواء. بينما التواصل أشمل من التعاطف؛ لأنّه قد يكون فكرياً وعاطفياً. والانسجام يفيد ما يكون بعد اجتماع الطرفين بعكس التعاطف الذي يفيد ما يجري بين الطرفين، انسجام على وزن إنْفِعَال مصدر إنْفَعَل فهو اسم معنى بينما تعاطف على وزن تَفَاعُل الذي يدل على المشاركة و هذا أوفى للمعنى المقصود، حيث يفيد إنْفَعَل المطاوعة وهذا بعيد عن المعنى المقصود . أمّا التجانس فيفيد اشتراك نوعين في جنس واحد في سياق انطلوجي، وهذا بعيد عن الغرض.(المترجم)

(٢) اذهب إلى الصفحة [٧٥].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٦٢].

(٤) ترجمناها بـ(تبجيل) في النص المقدم إلى الجامعة اللبنانية لكننا غيرناها إلى (تقدير) كونها أكثر دقة .

(٥) اذهب إلى الصفحة [١٠٧].

(٦) التيسير اسم العملية التي يتحول بها الألم إلى اللذّة وبالعكس، بينما اليسر اسم نتيجة العملية أو اسم الحالة بالعموم، والأول هو المعنى المقصود في النص.(المترجم)

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٦٣].

(٨) اذهب إلى الصفحة [٧١].

(٩) اذهب إلى الصفحة [٥٧، ٥٩].

(ح)

الحريّة	Liberty [1]
الحسد[2]	Envy [3]
حُسن السمعة[4]	Fame [5]
الحقيقة	truth [6]

(خ)

الخبرة	Experience [7]
الخوف	Fear [8]
الخير	Good [9]
الخيريّة	Benevolence [10]

(د)

الدهشة	Surprise [11]

---

(١) اذهب إلى الصفحة [١٤٩،١٥٤].

(٢) "الغبط أن تتمنى أن يكون مثل حال المغبوط لك من غير أن تريد زوالها عنه و الحسد أن تتمنى أن تكون حاله لك دونه". **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص[١٢١].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٢٣.

(٤) أحسب أنّ [fame] تختصّ بالشهرة الأخلاقيّة بينما [Reputation] سمعة طيّبة في مجال العمل أو الدراسة أو البحث وليس في الأخلاق.(المترجم)

(٥) اذهب إلى الصفحة [٧٢،٧٦].

(٦) اذهب إلى الصفحة [١٨٥].

(٧) اذهب إلى الصفحة [٨٥].

(٨) اذهب إلى الصفحة [١٧٧، ١٧٨].

(٩) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

(١٠) اذهب إلى الصُفحة [١١٥-١١٦].

(١١) اذهب إلى الصفحة [٥٩].

(ذ)

الذهن[1]	Mind [2]

(ر)

الرجاء[3]	Hope [4]
الرذيلة	Vice
الرُغَبَى[5]	Desire [6]

(ز)

الزّهو[7]	Pride[8]

---

(١) "الفرق بين العقل والذهن أنّ الذهن نقيض سوء الفهم وهو عبارة عن وجود الحفظ لما يتعلمه الإنسان ولا يوصف الله به لأنّه لا يوصف بالتعلّم" **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص٧٧.

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٥٨].

(٣) الرجاء وهو الظنّ بوقوع الخير الذي يعتري صاحبه الشك فيه، إلاّ أنّ ظنّه فيه أغلب وليس هو من قبيل العلم ... والأمل رجاء مستمر". **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص ٢٣٩ـ ٢٤٠. ويشمل هيوم الرجاء ضمن الأهواء المباشرة التي تثور مباشرة عن الخير المشكوك فيه. بالتالي وقع التوافق من جهة أنّ الأهواء المباشرة تنتج من دون تأمّل طويل، ومن جهة أنّ الخير مشكوك في وقوعه.

(٤) اذهب إلى الصفحة[١٧٧،١٧٨].

(٥) رغب رَغْباً و رَغْبَةً : أراد، رغب إليه رَغْباً ورُغْبى ورَغْبى و رَغْباء ورُغْبة : ابتهل أو هو الضراعة والمسألة. **القاموس المحيط**، لمجد الدين محمد بن يعقوب لفيروزآبادي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٩م، مادة (رغب). إذن الرُغْبى حالة من أراد شيئاً لدرجة أن يتضرّع ويسأل من أجلها، بالتالي هي أشدّ مبالغة من الرَغبة وأوفى للغرض في النص. (المترجم)

(٦) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

(٧) الكِبر إظهار عظم الشأن ورفع النفس فوق الاستحقاق، والتكبّر إظهار الكِبر. التيه أصله الحيرة والضلال، العُجب: شدّة السرور بالشيء حتى لا يعادله شيء عند صاحبه. الكبرياء: العزّ و الملك و ليس من الكبر في شيء. الزّهوّ ارتفاع النفس بمال أو جاه. **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص ٢٤٢. الفخر يعني التطاول على الناس بتعديد المناقب. **التعريفات**، مرجع سابق، ص٢١٢. نلاحظ في الكِبر أنّه يتضمن جدارة النفس وأهليتها لهذا الفعل بينما لا يلزم ذلك في الزّهوّ، وبذلك يتوافق مع غرض هيوم.كما يقول أبو علي القالي في **ذيل الأمالي والنوادر** وقال ثعلب في قول ذي الرّمة: أرى أبلي وكانت ذات زَهْوٍ \ إذا وردت يقال لها قطيع، أي يُزْهَى من يملك مثلها والقطيع ما كَثُر ص١٦٤.

(٨) اذهب إلى الصفحة [٤٦، ٥٦، ١١٥].

(س)

السبب	Cause[1]
السببيّة	Causation[2]

(ش)

الشاهية[3]	Appetite
الشرّ	Evil[4]
الشفقة	Pity[5]
الشك	Doubt[6]
الشوه[7]	Deformity[8]

---

(١) اذهب إلى الصفحة [١٤٨، ١٥٢].

(٢) اذهب إلى الصفحة [٦٢، ١٤٩].

(٣) "الشهوة توقان النفس وميل الطباع إلى المشتهى وليست من قبيل الإرادة، بينما اللذّة ما تاقت النفس إليه ونازعت إلى نيله. الشهوة لا تتعلّق إلا بما يلذّ من المدركات بالحواس، بينما التمني يتعلّق بما يلذّ وما يكره مثل أن يتمنى الإنسان أن يموت، والشهوة لا تتعلق بالماضي" **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص١١٧. ويقول الفيروزآبادي: والشاهية الشهوة مصدر كعاقبة. **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص١١٧١.

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

(٥) اذهب إلى الصفحة[١١٩،١١٦، ١٢٧].

(٦) اذهب إلى الصفحة [١٨٩].

(٧) الشوه: نقص يطرأ على شيء جميل بالأصل؛ أيّ ليس المقصود حالة هي قبيحة أصلاً وهذا بدوره برهان على رؤية هيوم الميكانيكيّة أو الهندسية للجمال؛ أيّ أنه تناسق يؤدي نفعاً. في حين القبح أعمّ وأشمل كمياً، إذ يشمل كلّ الجسم أو الفعل، بالتالي ليس الفرق كيفي بين القبح والشوه بل كمي.

(٨) اذهب إلى الصفحة [٥٧].

(ص)

الصحبة[١]	Acquaintance [2]
الصدود[٣]	Aversion [4]

(ض)

الضعة[٥]	Humility [٦]

---

(١) "الصداقة قوّة المودة مأخوذة من الشيء الصدق وهو الصلب القوي". "اتفاق الضمائر على المودّة فإذا أضمر كلّ واحد من الرجلين مودة صاحبه فصار باطنه فيها كظاهره سميا صديقين". من الملاحظ أن الصداقة تحتاج لزمن طويل وهو ما أستبعده هيوم. "الصحبة تفيد انتفاع أحد الصاحبين بالآخر ولهذا يستعمل في الآدميين خاصة فيقال صحب زيد عمرا ولا يقال صحب النجم النجم وأصله في العربية الحفظ ومنه يقال صحبك الله ... المقارنة تفيد قيام أحد القرينين مع الآخر ويجري على طريقته وإن لم ينفعه ومن ثم قيل قران النجوم " **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص٢٧٨،١١٥، ٢٧٧.

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٠٣].

(٣) يقول الفيروزآبادي في مادة (ص د د) صَدَّ عنه صُدوداً: أعرض، و صَدَّ فلاناً عن كذا صَدّاً: منعه وصرفه. والصَّديد ماء الجرح الرّقيق. وفي مادة (ع ي ف) عاف الطعام والشراب وقد يقال في غيرهما كرهه فلم يشربه. والعَيوف من الأبل الذي يشمّ الماء فيدعه وهو عطشان. **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٥٥].

(٥) التذلل: إظهار العجز عن مقاومة من يتذلل له. الصَغَار: الاعتراف بالذلّ . الذلّ: الانقياد كرهاً. الخضوع : يكون أمام قوة إنسانيّة ضاغطة. الضعة لا تكون إلا بفعل الإنسان بنفسه ولا يكون بفعل غيره وضيعاً كما يكون ذليلاً بفعل غيره. وهذ ما يتناسب مع الفردية البرجوازية. أمّا التواضع فهو إظهار قدرة من يتواضع له سواء كان ذا قدرة على المتواضع أو لا، وهو أمر محمود بعكس الضعة المذمومة، وهذا ما انتهت إليه حال الناس في العصور الوسطى، بالتالي كان أكثر تعبيراً عن واقع الحال. **الفروق في اللغة**، أبو هلال العسكري، ط٥، تحقيق لجنة أحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣م، ص٢٤٤.

(٦) اذهب إلى الصفحة [٤٦، ٥٦، ١٥١] .

الضرورة	Necessity [1]
الضغينة	Malice [2]

(ط)

الطواعية	Spontaneity [3]

(ظ)

الظرافة	Wit [4]

(ع)

العاطفة [5]	Sentiment
العبقريّة	Genius [6]
العقل	Reason [7]
العشق	LOVE
العلاقة [8]	Relation

---

(١) اذهب إلى الصفحة [١٤٦،١٤٤، ١٤٩].

(٢) اذهب إلى الصفحة [١١٦، ١٢٣، ١٢٧].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٥٠].

(٤) اذهب إلى الصفحة [٥٥].

(٥) أحسب أنّها المشاعر التي بداخلي والتي تعطفني نحو الآخر؛ بعبارة أخرى هي مشاعري التي تخصّ الآخر.(المترجم)

(٦) اذهب إلى الصفحة [١٨٥].

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٥٥، ١٥٨].

(٨) العلاقة تكون داخليّة بعكس الصلة ; Connection التي تكون خارجيّة.(المترجم)

(غ)

الغضب [١]	Anger
الغَمّى [٢]	Grief [٣]

(ف)

الفاهمة	Understanding [٤]
الفرح [٥]	Joy [٦]
الفضول	Curiosity [٧]

---

(١) "الغضب إرادة الضرر للمغضوب عليه، ويكون من الكبير على الصغير وبالعكس". "والغضب معنى يقتضي العقاب من طريق جنسه من غير توطين النفس عليه ولا يغير حكمه". **الفروق في اللغة**، مرجع سابق ، ص١٢٣ـ ١٢٤ ، ١٢٥ على التوالي.

(٢) "والغمّ معنى ينقبض القلب معه ويكون لوقوع ضرر قد كان أو توقع ضرر يكون أو يتوهمه". "والحزن تكاثف الغمّ وغلظه ...و الكرب تكاثف الغمّ مع ضيق الصدر... والحسرة غمّ يتجدد لفوات فائدة" **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص ٢٦١ ،٢٦٢ على التوالي. الغَمّ والغَمَّاء والغُمَّةُ : الكرب والحزن وليلة غَمٌّ وغَمّى و غَمَّةٌ مبهمة، الغُمّى : الداهية، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، مادة (غمّ). نلحظ أنّ الغَمّى تكاثف الأحزان لدرجة تشكّل منها حجاباً يمنعنا عن ما ورائه، فيصبح مبهماً، وكذا الغَمّى تكاثف الحزن والكرب على صدورنا حتى كأنّ الدروب سُدّتْ في وجوهنا.(المترجم)

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٥٥، ١٧٧] .

(٥) "البهجة حسن يفرح به القلب، و أصل البهجة السرور". "و السرور لا يكون إلا بما هو نفع أو لذّة على الحقيقة، وقد يكون الفرح بما ليس بنفع ولا لذّة كفرح الصبي بالعدو ... ونقيض السرور الحزن ... ونقيض الفرح الغمّ وقد يغتمّ الإنسان بضرر يتوهمه من غير أن يكون له حقيقة و كذلك يفرح بما لا حقيقة له كفرح الحالم بالمنى وغيره، ولا يجوز أن يحزن ويسرّ بما لا حقيقة له" . **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص ٢٥٧، ٢٦٠ .

(٦) اذهب إلى الصفحة [٥١، ١٧٧].

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٨٨].

الفضيلة	Virtue [1]
الفكر	Thought

(ق)

قريب:أحد الأقارب	Relation
القدرة[2]	Power [3]

(ك)

الكرم	Generosity [4]
الكيفيّة[5]	Quality [6]

(ل)

اللاذّ	Pleasant

---

(١) اذهب إلى الصفحة [٥٢، ٥٤،]٥٥.

(٢) "القدرة على عظيم المقدور وصغيره" . "الطاقة غاية مقدرة القادر و استفراغ وسعه في المقدور". **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص ٩٨،٤٩٠.

(٣) اذهب إلى الصفحة [٦٩].

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٣٦].

(٥) "الكيف: هيئة قارّة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، و هي أربعة أنواع: الأول الكيفيّات المحسوسة، والثاني الكيفيّات النفسانية وهي أيضاً إمّا راسخة كصناعة الكتابة للمتدرب فيها وتسمى مَلَكات، أو غير راسخة كالكتابة لغير المتدرب وتسمى حالات، والثالث الكيفيّات المختصة بالكميات والرابعة الكيفيّات الاستعداديّة " **التعريفات** ، مرجع سابق، ص٢٤١ـ ٢٤٢. "و الكيفيّات كذلك إمّا أوليّة أو ثانويّة و الأوليّة هي التي لا تنفصل عن المادة كالحرارة و الامتداد و الثانويّة هي المشتقة من الأوليّة كالألوان والأصوات" الحفني، عبد المنعم، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، ط ٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠ م ، ص٦٩٥.

(٦) اذهب إلى الصفحة [٤٠].

اللذّة[1]	Pleasure [2]

(م)

المبدأ الأخلاقي[3]	Moral Evidene [4]
المحبّة[5]	Love [6]
المخيّلة	Imagination [7]
المصادفة	Chance [8]

---

(١) الشهوة توقان النفس إلى ما يَلذّ و يَسرّ، و اللذّة ما تاقت النفس إليه و نازعت إلى نيله". **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص١١٥. اللذائذ جمع لذيذ: شيء عيني مفرد. اللذّات جمع لذّة مفهوم مجرّد. الملذّات: جمع ملَذّ.(المترجم) "اللذّة إدراك الملائم من حيث أنّه ملائم، كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق ... وقيد الحيثيّة للاحتراز عن إدراك الملائم لا من حيث ملاءمته فإنّه ليس بلذّة كالدواء النافع المرّ فإنه ملائم من حيث أنّه نافع فيكون لذّة لا من حيث إنه مرّ " **التعريفات**، مرجع سابق، ص ٢٤٥. نلاحظ نزعة موضوعيّة عند الجرجاني، ونلاحظ أن هيوم خرج إلى النزعة الذاتيّة بقوله أن اللذّة إدراك الملائم من حيث أنّه نافع.

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٦٢].

(٣) في نص الرسالة قمنا بترجمتها بـ (دليل أخلاقي) لكننا آثرنا تغيير ترجمتها إلى (مبدأ أخلاقي) كونها أكثر دقة .

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٤٧].

(٥) محبّة من قبيل الإرادة و تجري على الشيء و يكون المراد به غيره و ليس كذلك الإرادة، تقول أحببت زيداً و المراد أنك تحبّ إكرامه و نفعه، و لا يقال أردت زيداً بهذا المعنى ، نقيضها البغضة ، و الشهوة تتعلّق بالملاذّ فقط و المحبّة تتعلّق بالملاذ و غيرها. و المحبّة تكون فيما يوجبه ميل الطباع و الحكمة جميعاً بينما الودّ من جهة ميل الطباع فقط. و العشق شدّة الشهوة لنيل المراد من المعشوق. **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص ١١٤. ١١٦.

(٦) اذهب إلى الصفحة [٩٩].

(٧) اذهب إلى الصفحة [٩١، ١٠٥، ١٦٨] .

(٨) اذهب إلى الصفحة [١٤٧، ١٥٤].

المصلحة [1]	Advantage
المقارنة	Comparison [2]
المَلَكة	Quality
الملكيّة	Property [3]
الموضع	Subject [4]
الموضوع [5]	Object [6]

(نَ)

النفْس	Self [7]

---

(١) ورد في معجم المغني الكبير ألفاظ : فضلة، منفعة، مصلحة، مرتبة، أفضلية، تفوق ، كمقابل لـ ADVANTAGEبالتالي حصيلة هذه المعاني أن شيئاً ما بمنحك منفعة أو تفوقاً على الآخر أي أفضلية عليه عند المقارنة ، فالفضائل التي ترد عند التقييم الأخلاقي تدل على السجايا التي تجعل فلان أفضل من فلان أخلاقياً فالأصل هو المفاضلة لكن هذه السجايا تكون معنوية في نفسه بينما المصالح في أشيائه الخارجية . وهيوم تحدث عن الفقر وملكية الأراضي و النسب لذلك كانت المصلحة أكثر تعبيراً " الفرق بين المنفعة و الخير أن من المعصية ما يكون منفعة... و لا تكون المعصية خيرا" " الفرق بين المنفعة و النعمة أن المنفعة تكون حسنة و قبيحة كما أن المضرة تكون حسنة و قبيحة ... و النعمة لا تكون إلا حسنة" **الفروق في اللغة**، مرجع سابق، ص١٩٠. والمعسرة DISADVANTAGE نقيض المصلحة.

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٢٢].

(٣) اذهب إلى الصفحة [٦٦].

(٤) اذهب إلى الصفحة [٤٠].

(٥) موضوع تجمع على مواضيع؛ بمواجهة الذات.[THESE] موضوعة بمعنى أطروحة تجمع على موضوعات. بينما[SUBJECT] لغة: محط، موضع، موضوع، ذات. اصطلاحاً: موضع يجمع على مواضع؛ المحط الذي تنطبع عليه الكيفيّة.

(٦) اذهب إلى الصفحة [٤٠].

(٧) اذهب إلى الصفحة [٣٩].

(هـ)

الهوى[1] Passion

---

(١) يقال : هَوَى يَهْوِي هَوِيّاً، بالفتح، إذا هبط ، وهَوَى يَهْوِي هُوِيّاً، بالضم، إذا صعد، وقيل بالعكس، (المهم في الحالين وجود حركة نحو الأسفل أو نحو الأعلى وهذا يطابق واقع حال النفس إذا انفعلت، فإما أن ترتقي بالزهو وإما أن تنحدر بالاتضاع) ويقال هَوَتِ الناقة ... تهوي هُوِيّاً ، فهي هاوية إذا عدت عدواً شديداً أرفَع العدو ، كأنه في هواء بئر تهوي فيها. (نجد هنا مناسبة الشدة وهو ما يطابق واقع حال النفس إذ تتعرض لهوى ما؛ أي لحالة نفسيّة شديدة) .والهوى المقصور : هوى النفس ، وإذا أضفته إليك قلت هواي . ابن سيده: الهوى العشق ، يكون في مداخل الخير والشر . والهَوِيُّ : المَهْوِيُّ . وهوى النفس إرادتها والجمع الأهواء . التهذيب: قال اللغويون الهوى محبة الإنسان الشيء غلبته على قلبه، قال الله عز وجل : ونهى النفس عن الهوى ؛ معناه نهاها عن شهواتها و ما تدعو اليه من معاصي الله عز وجل. (اذن النظرة السلبية للأهواء ترجع للنظرة الدينية الأمر الذي يجد تفسيره في شدة الهوى وتسلطه على الإنسان حتى يجد مطلبه أو يحقق غايته ، وهو ما يميز الهوى فعلاً) الليث: الهوى مقصور هوى الضمير، ... ورجل هَوٍ : ذو هَوًى مخامره. وامرأة هَوِيَةٌ : لا تزال تهوى على تقدير فَعِلة فإذا بُني منه فَعْلة بجزم العين تقول هَيَّة. (هَوِيَةٌ: لا تزال تهوى، أي مستمرة في الفعل، فإذا أخذناها بصيغة المبالغة قلنا هَوِيَّة) وفي حديث بيع الخيار : يأخذ كل واحد من البيع ما هَوِيَ أي ما أحب ، ومتى تكلم بالهوى مطلقاً لم يكن إلا مذموماً حتى يُنعتَ بما يُخرِج معناه كقولهم هَوًى حَسَنٌ وهَوى موافق للصواب ... وأثبت سيبويه الهوى لله عزّ وجلّ فقال : فإذا فعل ذلك فقد تقرّب إلى الله بهواه. وقوله عز وجل : فاجعل أفئدة من الناس تهوي اليهم وارزقهم من الثمرات ، فيمن قرأ به إنها عدّاه بإلى لأن فيه معنى تميل ، والقراءة المعروفة تَهْوِي إليهم أي ترتفع ، والجمع أهواء ... الفراء تَهْوِي إليهم أي تُسرع ... واستهوته الشياطين: ذهبت بهواه وعقله (يبلغ الهوى من الشدة أن يتحكم بالعقل) . هاوية والهاوية اسم من أسماء جهنم . لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، مادة هوا.

الهَوِيّة[1] Passion[2]

(و)

الواهمة fancy[3]



(١) هُوَيّةٌ تصغير هُوة ، وقيل : الهُوِيّةُ بئر بعيدة المَهْواة ... ابن شميل: الهُوّةُ ذاهبة في الأرض بعيدة القعر مثل الدَّحلِ غير أن له ألجافاً الأصمعي : الهُوّةُ البئر . لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، مادة هوا. (الهَوِيّةُ بئر بعيدة المَهْواة ، وهذا يوافق عمق النفس وعظم اتساعها أو الملكة النفسيّة التي تعبر الهوى ، هذا من جهة ومن جهة أخرى يقال رجل هَوٍ : ذو هَوًى مخامره. وامرأة هَوِيةٌ؛ أي صيغة التأنيث الموافقة للمَلَكة هي هَوِيّة.)

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٧٥،٩٢، ١٧٨].

(٣) اذهب إلى الصفحة [٩٧].

المصطلحات وفق ترتيب الأبجدية الإنكليزية

(A)

Acquaintance	صاحب
Admiration	إعجاب
Advantage	مصلحة
Affection	أثر وجداني
Anger	الغضب
Approval	استحسان
Appetite	اشتهاء
Aversion	صدود

(B)

Beauty	الجمال
Benevolence	الخيريّة

(C)

Capability	استطاعة
Causation	السببيّة
Cause	السبب
Chance	صدفة

Conception	أفهَمَة
Contempt	ازدراء
Contiguity	تجاور
Comparison	المقارنة
Custom	تعوّد

(D)

Deformity	الشوه
Desire	ارتغاب
Disapproval	استهجان

(E)

Envy	الحسد
Emotion	انفعال
Esteem	التقدير
Experience	خبرة

(F)

Fame	حُسن الصيت
Fear	الخوف

(G)

Generosity	الكرم
Genius	العبقريّة
Grief	الغمّى

(H)

Hatred	بغضة
Hope	رجاء
Humility	الضعة

(I)

Imagination	المخيّلة
Impression	انطباع
Indiffernce	استهتار

(J)

Joy	الفرح

(L)

Liberty	الحريّة
Love	المحبّة
Love	العشق

(M)

Malice	ضغينة
Moral evidene	المبدأ الأخلاقي

(N)

Necessity	الضرورة

(O)

OBJECT	موضوع

(P)

Pain	الألم
Passion	هوى
Pity	الشفقة
Pleasant	لاذّ
Pleasure	اللذّة
Power	القدرة
Pride	الزّهوّ
Property	المِلكيّة

(Q)

Quality	المَلَكة
Quality	الكيفيّة
Quality	الفصل

(R)

Reason	العقل
Regularity	انتظام
Relation	علاقة
Resemblance	تشابه
Respect	الاحترام
Riches	ثراء

(S)

Self	نفْس
Sentiment	العاطفة
Spontaneity	الطواعية
Surprise	الدهشة
Sympathy	التعاطف

(T)

Taste	تذوّق

(V)

Vice	رذيلة
Virtue	الفضيلة

(W)

Will	إرادة
Wit	ظرافة

❖ ❖ ❖

رسالة في الطبيعة الإنسانية

الكتاب الثاني: في الأهواء

الباب الأول: الزّهوّ والضعة

الفصل الأول: تقسيم المبحث.

الفصل الثاني: الزّهوّ و الضعة؛ موضوعاتهما وأسبابهما.

الفصل الثالث: من أين تشتق هذه المواضيع والأسباب؟

الفصل الرابع: علاقات الانطباعات والأفكار.

الفصل الخامس: تأثير هذه العلاقات على الزّهوّ والضعة.

الفصل السادس: حدود هذا النظام.

الفصل السابع: الفضيلة والرذيلة.

الفصل الثامن: الجمال والشوه.

الفصل التاسع: المصالح والمعاسر الخارجيّة.

الفصل العاشر: التملّك والثراء.

الفصل الحادي عشر: محبة حُسن السمعة.

الفصل الثاني عشر: الزّهوّ والضعة عند الحيوانات.

الفصل الأول

تقسيم المبحث

تنقسم جميع ادراكات الذهن إلى انطباعات وأفكار، وطالما أنّ ذلك كذلك، تحتمل الانطباعات قسمة أخرى إلى انطباعات أصليّة وثانوية. وتقسيم الانطباعات هذا، يشبه ذلك التقسيم الذي استفدت منه سابقاً عندما ميّزتها إلى انطباعات حسيّة وتأمليّة[1].

وتعتبر الانطباعات الأصليّة أو الانطباعات الحسيّة بكلّ ما هي عليه، انطباعات تصدر عن بنية الجسد، أو عن الأرواح الحيوانيّة[2]، أو عن تطبيق المواضيع على الأعضاء الخارجيّة، من دون أن ينشأ أيّ إدراك سابق في النفس. في حين تعتبر الانطباعات الثانويّة أو التأمليّة بكلّ ما هي عليه، انطباعات متأتّية عن بعض الانطباعات الأصليّة إمّا مباشرة أو بتواسط أفكارها. وتُعدّ كلّ انطباعات الحواس، وكلّ الآلام واللذّات الجسديّة من النوع الأول، أمّا الأهواء والانفعالات المشابهة لها فهي من النوع الثاني.

يجب أن يبدأ الذهن إدراكاته من مكان ما، بكلّ تأكيد، وطالما أنّ الانطباعات تسبق أفكارها المطابقة لها، فلا بدّ من وجود بعض الانطباعات التي تظهر في الروح من دون أيّ مقدمات. وبما أنّها تعتمد على أسباب طبيعيّة وفيزيائيّة، فإنّ فحصها سيقودني بعيداً عن موضوعي الحالي إلى علوم التشريح والفلسفة الطبيعيّة. ولهذا السبب سوف أقتصر هنا على الانطباعات الأخرى، التي دعوتها ثانويّة وتأمليّة، والناشئة إمّا عن الانطباعات الأصليّة أو عن أفكارها، حيث تعتبر الآلام واللذّات الجسديّة مصدراً للكثير من الأهواء، عندما

---

(١) الكتاب الأول، الباب الأول، الفصل الثاني.

(٢) اغلب الظن أن هيوم يقصد السيالة العصبية (المترجم).

يشعر ويتأمّل الذهن بها سويّة، لكن النشوء يكون أصلاً في الروح أو في الجسد ـ ناده بما يروق لك ـ، من دون أيّ فكرة أو إدراك سابق. حيث تسبّب نوبة من النقرس سلسلة طويلة من الأهواء مثل الحزن، والرجاء، والخوف، إلاّ أنّها لا تُشتّق مباشرة من أيّ فكرة أو أثر وجداني.

ويمكن تقسيم الانطباعات التأمليّة إلى نوعين هما: [٣٧][1] الساكنة والعنيفة. ونجد من النوع الأول الإحساس بالجمال والشوه في الفعل والإنشاء والمواضيع الخارجيّة. ومن النوع الثاني نجد أهواء المحبّة والبغضة، الغَمّى والفرح، الزّهوّ والضعة. غير أنّ هذه القسمة بعيدة عن الدّقة، إذ يرتقي الطرب الشعري والموسيقي مراراً إلى أقصى درجاته، بينما تنحطّ تلك الانطباعات الأخرى، التي سميّت أهواء بشكلٍ صحيح، إلى انفعالات رقيقة جداً، لدرجة لا تكاد تُلحظ فيها، بوجه من الوجوه. ولكن بما أنّ الأهواء أكثر حدّة في العموم من الانفعالات الناشئة عن الجمال والشوه، فإنّ هذه الانطباعات تكون قد تميّزت عن بعضها عموماً. وبما أنّ مواضيع الذهن الإنساني وفيرة ومتنوعة، فسوف أستغل هذه القسمة العامّة والخادعة، بحيث يمكن لي أن أتابع مع الترتيب التصاعدي، ولكوني قد قلت كلّ ما فكرت أنّه يتعلّق ضرورةً بأفكارنا، فسوف أفسّر الآن هذه الانفعالات العنيفة أو الأهواء من حيث طبيعتها، وأصلها، وأسبابها وآثارها.

تنقسم الأهواء إلى أهواء مباشرة وأهواء غير مباشرة عندما نقوم بمعاينة تفحصيّة لها بالإجمال. وأنا أفهم من الأهواء المباشرة، مثلاً ما ينشأ مباشرة عن الخير و الشرّ، وعن الألم أو اللذّة. وأفهم من الأهواء غير المباشرة مثلاً ما ينطلق من المبادئ ذاتها، لكن من خلال الاقتران بكيفيّات أخرى. ولا أستطيع في الوقت الحاضر أن أبرّر أو أن أفسّر هذا التفريق بشكلٍ أوسع، أقدر فقط، أن ألاحظ بالعموم، أنّي استوعب ضمن الأهواء غير المباشرة الزّهوّ، والضعة، والطموح، والغرور، والمحبّة، والبغضة، والحسد، والشفقة، والضغينة، والكرم، مع توابع كلّ منها. وضمن الأهواء المباشرة الرُغبى، والصَدود، والغمّى، والفرح، والرجاء، والخوف، واليأس، والأمن. وسوف أبدأ الآن بالمجموعة السابقة.

---

(١) رقم الصفحة في النص الأصلي الإنكليزي (المترجم)

الفصل الثاني

الزّهوّ والضعة؛ موضوعاتهما وأسبابهما

تعتبر أهواء الزّهوّ والضعة انطباعات بسيطة ومتناسقة، لذلك من المحال أن نقدر أبداً على إعطاء تعريف تامّ لهما، أو لأيّ من الأهواء في واقع الأمر، مهما استخدمنا أعداداً غفيرة من الكلمات. أقصى ما يمكن أن نتوهمه هو وصفهما، عن طريق تعداد هذه الأحوال التي تصحبهما، لكن بما أنّ هذه الكلّمات، الزّهوّ والضعة، ذات استعمال عام، والانطباعات التي تمثلها من أكثر الانطباعات عموميّة، فإنّ كلّ شخص سيكون قادراً على تشكيل فكرة تامّة عنها، بنفسه، من دون التعرّض لخطر الوقوع في الخطأ. [٢٨] ولهذه العلّة سأدخل مباشرة في فحص هذه الأهواء، و لن أضيّع الوقت في الافتتاحيات.

يملك الزّهوّ و الضعة، بدهيّاً، رغم تعارضهما المباشر، الموضوع نفسه. **وهذا الموضوع هو النفس أو تلك المتوالية من الأفكار والانطباعات المتعالقة، التي نتذكرها ونعيها بصورة صميميّة.** ويتحدّد مجال الرؤية هنا دائماً، عندما نتحفّز بأيّ هوى منهما. حيث نشعر بأيّ من هذين الوجدانين المتعاكسين، وفقاً لما تكون عليه فكرتنا عن أنفسنا، مسعفة بقليل أو كثير، فنزدهي بالزّهوّ أو ننغمّ بالضعة. ومهما استوعب الذهن من مواضيع أخرى، فإنّنا نتأمّلها باعتبار ما عليه أنفسنا، وإلاّ لن تكون قادرة أبداً، لا على إثارة هذه الأهواء، ولا على إنتاج أصغر زيادة أو نقصان فيها. فالنفس عندما لا تكون في الاعتبار، ليس ثمّة مجال لا للاتّضاع ولا للزّهوّ.

لا تقدر أبداً تلك المتوالية المتصلة من الادراكات والتي ندعوها النفس، على الرغم من أنّها الموضوع الدائم لهذين الهَوَيَين، أن تكون سببهما أو أن تكون كافيةً

وحدها لإثارتهما. فهما متعارضان بشكلٍ مباشر ويملكان الموضوع ذاته بصورة مشتركة، فإذا كان موضوعهما هو نفسه سببهما، فإنّه لن يقدر أبداً على إنتاج أحدهما، بأيّة درجة، إلاّ وتوجّب عليه في الوقت نفسه أن يثير درجة مماثلة من الهوى الآخر، حيث سيدمرّهما تعاكسهما وتضادهما معاً. فمن المحال أن يزهو رجل ويتّضع في الوقت نفسه، وإذا امتلك أسباباً مختلفة لهذه الأهواء، كما يحدث غالباً، فإنّ الأهواء إمّا أن تقع بالتناوب، أو إذا تلاقيا، فإنّ أحدهما سيبيد من الآخر بقدر ما تذهب به قوّته، والفضلة من ذلك التلاقي، تستمر بتأثيرها على الذهن، حيث أنّها الأكثر تفوقاً. لكن في القضيّة الحاليّة لا يقدر أيّ منهما على التفوق، بسبب الافتراض أنّ الرؤية بما هي كذلك، هي من وجهة نظرنا، وحيث أنّ الذي أدى إلى إثارتهما كائن حيادي تماماً لكليهما، فإنّه سينتجهما بالمقدار نفسه، أو بكلمات أخرى لا يقدر على إنتاج أيّ منهما. فإثارة أيّ هوى وتحريك مقدار معادل من الهوى المعارض له، يعني إبطال ما تمّ فعله مباشرة، وترك الذهن، في النهاية، ساكناً تماماً وفي حالة من الحياد.

لذلك يجب أن نميّز السبب من الموضوع في هذه الأهواء، بين تلك الفكرة التي أثارتها وتلك التي توجه نظرها صوبها عندما تتمّ إثارتها. حيث يلفت الزّهوّ و الضعة انتباهنا إلى أنفسنا [٣٩] مباشرةً، ولو أثيرا لمرّة واحدة، ويشيران إلينا بمثابتنا موضوعهما الغائي والختامي، لكن يوجد شيء ما مستلزم أكثر من غيره لإثارتهما، يكون خاصّاً فقط بأحدهما، ولا ينتجهما معاً بالدرجة نفسها. فالفكرة الأولى التي تُقدَّم للذهن، تكون عن السبب أو المبدأ المنتِج، وهذا يثير الهوى المرتبط به، وذلك الهوى، عندما يُثار، يحوّل نظرنا إلى فكرة أخرى، عن النفس. إذن يتموضع هنا الهوى بين فكرتين، تنتجه الأولى وينتج هو الأخرى. لذلك تمثّل الفكرة الأولى السبب، وتمثّل الفكرة الثانية موضوع الهوى.

نلاحظ عند البدء بالعمل على أسباب الزّهوّ والضعة، أنّ خاصيّتها الأكثر تميزاً ووضوحاً هي التنوع العريض للمواضيع التي تحطّ عليها. **إذ تعتبر كلّ المَلَكات القيّمة للذهن أسباباً للزّهوّ سواء أكانت المخيّلة، أم الحاكمة، أم الذاكرة، أم النزوع، أم الفطنة، أم الحصافة، أم التعلّم، أم الشجاعة، أم العدل، أم سلامة الخُلق، وبالتالي تعتبر عكوسها أسباباً للاتّضاع.** وهذه الأهواء ليست محصورة

بالذهن بل يمتدّ مداها ليشمل الجسد بمثل ذلك. فقد يزهوّ الرجل بجماله، وقوّته، ورشاقته، وهيئته الجميلة، وحُسن أسلوبه في الرقص، وركوبه الخيل، ومبارزته بالسيف، وحذاقته في أيّ عمل يدوي أو صناعي، لكن هذا ليس كلّ شيء، إذ يبدو أنّ الهوى يستوعي أيّاً من المواضيع المتحالفة، أو حتى المتصلة بنا بأقلّ درجة ممكنة أيضاً. مثلاً بلدنا، وعائلتنا، وأطفالنا، وأقرباؤنا، وثرواتنا، وبيوتنا، وحدائقنا، وخيولنا، وكلابنا، وثيابنا، فأيّ من هذه الأشياء قد يصبح سبباً للزّهوّ أو للاتّضاع.

تتبدّى من التمعّن بهذه الأسباب ضرورة التمييز مجدداً في أسباب الهوى، بين الكيفيّة التي تشتغل والموضع الذي تحطّ عليه. **على سبيل المثال، رجل مزهوّ بنفسه لامتلاكه بيتاً جميلاً أو لأنّه قد بناه واخترعه بنفسه. تجد هنا أنّ موضوع الهوى هو نفْس الرجل، وأنّ السبب هو البيت الجميل، ويتجزأ السبب مجدداً إلى جزأين، هما: ١ - الكيفيّة التي تُشغّل الهوى، ٢ - الموضع الذي تُطبع عليه هذه الكيفيّة. الكيفيّة هي الجمال، والموضع هو البيت باعتباره مُلكه أو من اختراعه. ويُعتبر كلا الجزأين أساسيّين، بل إنّ التمييز بينهما بلا جدوى ومن نسيج الخيال. فالجمال منظورٌ إليه فقط بما هو كذلك، وإذا لم يتموضع على شيء ما ذو علاقة بنا فإنّه لن ينتج أبداً أيّ زَهوّ أو غرور.** [٤٠] كذلك فإنّ العلاقة الأقوى، وحدها من دون الجمال، أو شيء ما آخر في مكانه، ذات تأثير ضئيل على ذلك الهوى. لذلك يتوجب علينا أن نعتبر هذين الأمرين عناصر أصليّة مؤلّفة للسبب، وأن نثبت في أذهاننا فكرة دقيقة عن هذا التمييز، طالما أنّ انفصالهما سهل من جهة، وأنّ اقترانهما ضروري لإنتاج الهوى من جهة أخرى.



الفصل الثالث

من أين تشتق هذه المواضيع والأسباب؟

لقد تقدمنا لدرجة أن نلاحظ الفرق بين موضوع الأهواء وسببها، وأن نميّز في السبب، الكيفيّة التي تُشغّل الأهواء، من الموضع الذي تنطبع فيه تلك الكيفيّة، ونتابع الآن فحص ما يُحدّد كلّ منها لتكون ما هي عليه، وتعيين الموضوع والكيفيّة والموضع المخصّصة لهذه الوجدانيّات. لأنّنا سنفهم بهذه الوسائل أصل الزّهوّ والضعة فهماً عميقاً.

يتعيّن لهذه الأهواء في المقام الأول بدهيّاً أن تملك نفْساً بمثابة موضوع لها، ليس بالملكيّة الفطريّة فحسب، ولكن أيضاً بالمِلكيّة الأصليّة. ولا يقدر أحد على الشك أنّ هذه المِلكيّة ليست فطريّة؛ بسبب عملياتها المستمرة والمكينة. إذ تعتبر النفس على الدوامِ موضوعاً للزّهوّ والضعة، ومهما بدت الأهواء في الماوراء، فإنّها تظلّ منظورة باعتبار ما عليه أنفسنا، وإلاّ لما استطاع أيّ شخص أو أيّ موضوع أن يملك أيّ تأثير علينا. وإذا اعتبرنا أنّ الفارق المميّز لهذه الأهواء، يتأتى عن كيفيّة أصليّة أو باعث بدئي، فإنّ الأمر من البدهيّات كذلك. فالطبيعة لو لم تكن قد أعطت بعض المَلَكات الأصليّة للذهن، لما كان يملك مَلَكات ثانويّة أبداً؛ لأنّه في تلك الحالة لن يملك أساساً للفعل ولن يقدر أبداً على البدء باستعمال قدراته. الآن، هذه المَلَكات التي سنعتبرها أصليّة، هي بما هي كذلك، الأعظم ملازمة للروح، ولا يمكن أن تتحلّل إلى شيء آخر غيرها، وهكذا هي المَلَكة التي تحدّد موضوع الزّهوّ والضعة.

ربما يمكننا أن نوسّع السؤال، على نحو أعظم، بأن نتساءل هل الأسباب التي تولّد الهوى فطريّة مثل الموضوع الذي يتّجه صوبه؟ وهل يصدر كلّ ذلك

التنوع الواسع في الأسباب عن نزوة ما أو عن بنية الذهن؟ سنزيح هذا الإشكال حالاً، إذا ألقينا بنظرنا على الطبيعة الإنسانيّة، [٤١] وتأمّلنا استمرار المواضيع ذاتها في كلّ الأمم و العصور، في إثارة الزّهوّ و الضعة، وذلك على أساس قدرتنا على معرفة ما الذي سيُنقص أو سيزيد هذا النوع من الأهواء عند رجل غريب بشكل قريب جداً. وإذا وجدت أيّ مغايرة بهذا الخصوص، فإنّها لا تتأتى عن شئ إلاّ الاختلاف بالطِباع وسحنات الوجوه، وهو فضلاً عن ذلك لا يستحق الاعتبار أبداً. فهل نقدر أن نتخيّل الرجال غير مكترثين كلّيةً لقوّتهم أو لثرائهم أو لجمالهم أو لفَضْلهم الشخصي، وأنّ زّهوّهم وغرورهم لن يتأثر بهذه المزايا، بينما تظلّ الطبيعة الإنسانيّة على حالها؟

سنجد عند فحص أسباب الزّهوّ و الضعة، أنّها ليست أصليّة، على الرغم من أنّها فطريّة بشكلّ واضح، وأنّه من المحال بشكلّ مطلق، أن يتلاءم كلّ واحد منها مع هذه الأهواء بواسطة البنية الأوليّة والاشتراط الخاص بالطبيعة. وبالقياس إلى عددها الهائل نجد أنّ الكثير منها آثار فنية، وتنشأ بجزء منها عن الصناعة، وعن النزوة بجزء آخر، وبجزء ثالث عن حُسن حظ الرجال. فالصناعة تنتج البيوت، والأثاث، والثياب. وتحدّد النزوة أنواعها وكيفيّاتها تحديداً مخصوصاً، والحظ السعيد غالباً ما يساهم في كلّ هذا، بالكشف عن الآثار التي تنتج عن اختلاطات الأجساد واتّحاداتها المختلفة. لذلك من السخف أن نتخيّل أنّ الأسباب جميعها مُشتقّة ومشترَطة من قبل الطبيعة، وأنّ كلّ إنتاج فنيّ جديد يسبب الزّهوّ أو الضعة، بدلاً من تحوير نفسه ليتلاءم مع الهوى باقتسام جزء من الكيفيّة العامّة التي تشغّل العقل فطرياً، هو نفسه موضوع لمبدأ أصليّ يستلقي متوارياً حتى حينها في الروح، وأنّ هذا المبدأ انكشف أخيراً عن طريق المصادفة فقط. لذلك فالقول إنّ الميكانيكي الأول الذي اخترع طاولة[1] أنيقة وجميلة، أنتج زّهوّاً في نفسه استحوذ عليه، بواسطة مبادئ مختلفة عن المبادئ التي جعلته فخوراً بكراسي ومنضدات مليحة، قول سخيف. وطالما أنّه كذلك بشكلّ واضح، يجب أن نستخلص أن كلّ أسباب الزّهوّ والضعة لا تتلاءم مع الأهواء بوساطة

---

(١) وردت في النص باللغة الفرنسية Scritoire.

كيفيّة أصليّة متميزة، لكلّ منها بل يوجد ظرف أو مجموعة ظروف مشتركة بينها جميعاً يعتمد عليها نجوعها.

علاوة على ذلك، نجد في مضمار الطبيعة على الرغم من كثرة النتائج، أنّ المبادئ التي تنشأ عنها غالباً ما تكون قليلة وبسيطة، وأنّ الالتجاء إلى كيفيّة مختلفة لشرح كلّ عمليّة مختلفة، بدلاً من البحث عن الظروف المشتركة، علامة على أنّ الشخص الطبيعاني ناقص التدريب. [٤٢] إلى أيّ حدّ يجب أن يكون هذا صحيحاً، بالإشارة إلى الذهن الإنساني، حيث يمكن الاعتقاد بحق، بما هو موضع ضيّق، أنّه غير قادر على احتواء كومة هائلة الحجم من المبادئ بالقدر الضروري لإثارة أهواء الزّهوّ والضعة، إذا كان كلّ سبب متميّز متلائماً مع هوى ما بمجموعة مبادئ متميّزة؟

لذلك نجد أنّ الفلسفة الأخلاقيّة هنا، في الحال نفسه الذي كان للفلسفة الطبيعيّة، آخذين بعين الاعتبار علم الفلك قبل آوان كوبرنيكوس[1] Copernicus. حيث اخترع الأقدمون، على الرغم من درايتهم بالموعظة التي تقول: لا تصنع الطبيعة شيئاً عبثاً، مثلَ هذه الأنظمة المتشابكة من السماوات، والتي بدت غير متّسقة مع الفلسفة الصحيحة، ومنحوا في النهاية فسحة لشيء ما أكثر بساطةً وفطريّة. فأن نخترع من دون تحرّج مبدأ جديداً لكلّ ظاهرة جديدة، بدلاً من ملاءمتها للمبدأ القديم، وأن نثقل على فرضيّاتنا بتنوّع من هذا الصنف، إنّما هي براهين أكيدة، على بطلانها جميعاً؛ أي ولا مبدأ منها هو المبدأ الحق، وإنّنا نرغب فقط بإخفاء جهلنا بالحقيقة من خلال عدد من الافتراءات.

❖ ❖ ❖

(١) (١٤٧٣م-١٥٣٢م) عالم فلك بولوني أول من قال أن الأرض تدور حول الشمس مناقضاً بذلك الفكر المدعوم من قبل الكنيسة. (المترجم)

الفصل الرابع

العلاقات بين الانطباعات و الأفكار

هكذا نكون قد أسّسنا حقيقتين من دون أيّ عوائق أو مصاعب تذكر، ١- تثير هذه التشكيلة من الأسباب الزّهوّ والضعة من خلال مبادئ فطريّة، ٢- لا يتلاءم كلّ سبب مختلف مع هواه من خلال مبدأ مختلف. أمّا الآن، فسنتابع البحث في كيفيّة ردّ هذه المبادئ إلى عدد أقل، وإيجاد شيء ما مشترك يعتمد عليه تأثيرها ضمن هذه الأسباب.

ويجب أن نتبصر، من أجل هذا، في خاصيّات معيّنة للطبيعة الإنسانيّة، لم يلحّ الفلاسفة كثيراً في طلبها على العموم، على الرغم من امتلاكها تأثيراً عظيماً على كلّ عملية من عمليات الفاهمة والهَوِيّة على حدّ سواء.

الخاصيّة الأولى منها، هي تداع الأفكار التي غالباً ما لاحظتها وشرحتها. فمن المحال على الذهن أن يثبّت نفسه تثبيتاً راكزاً على فكرة واحدة لوقت طويل، ولا أن يقدر أبداً، حتى بأقصى جهوده، على الوصول إلى استمراريّة كهذه. لكن مهما كانت قابليّة أفكارنا للتغيير، فهي لا تتمّ كلياً في تغيراتها من دون قاعدة ومنهج. فالقاعدة التي تمضي على إثرها، هي الانتقال من الموضوع الأول إلى ما يشابهه، أو إلى ما يجاوره، أو إلى من أنتجه. [٤٣] إذ عندما تحضر فكرة ما إلى المخيّلة، فإنّ أيّ فكرة أخرى مرتبطة بها، بهذه العلاقات، من الطبيعي أن تتبعها وأن تدخل معها بيسر كبير بواسطة ذلك التمهيد.

الخاصيّة الثانية، التي سأرقبها في الذهن الإنساني، هي تداع مشابه في الانطباعات. فكلّ الانطباعات المتماثلة مرتبطة بعضها ببعض، فما أن يثور

أحدها حتى تتبعه البقية بصورة مباشرة. مثلاً الغَمّى والخيبة تثيران الغضب، والغضب يثير الحسد، والحسد يثير الضغينة، والضغينة تثير الغَمّى ثانية، حتى تكتمل الدائرة بكاملها. وبطريقة مماثلة عندما يزدهي مزاجنا بالفرح فإنّه يرمي بنفسه تلقائيّاً في المحبّة، والكرم، والشفقة، والشجاعة، والزّهوّ وباقي الوجدانيّات المماثلة. إذ من الصعب على الذهن عندما ينفعل بأيّ هوى، أن يَقصُر نفسه على ذلك الهوى وحده، من دون أيّ تغيير أو اختلاف. فالطبيعة الإنسانيّة متقلّبة لدرجة أنّه لا يمكنها أن تقرّ بأيّ انتظام. فالتغير شيء أساس فيها. وإلى ماذا يمكنها أن تتغير تلقائيّاً؟ هل إلى الوجدانيات أو إلى الانفعالات المتناسبة مع المزاج والمتوافقة مع تلك المجموعة السائدة من الأهواء حينئذ؟ إذن من الواضح وجود تجاذب أو تداع بين الانطباعات كما بين الأفكار، على الرغم من هذا الفرق الكبير، حيث تتداعى الأفكار بالتشابه والتجاور والسببية، بينما تتداعى الانطباعات بالتشابه فقط.

وفي المقام الثالث، يُلحظ في هذين النوعين من التداعي، مساعدتهما ومؤازرتهما لبعضهما بعضاً بصورة كبيرة، ولذلك يتمّ الانتقال بسهولة أكبر عندما يتلاقيان في الموضوع نفسه. كما أنّ الرجل الذي تنغّص مزاجه وانزعج بشكلّ كبير من إساءة رجل آخر له، من أيّ نوع كانت، من شأنه أن يجد مائة سبب للسخط ونفاد الصبر والخوف وأهواء أخرى مزعجة، خاصّة إذا كان يقدر على اكتشاف هذه الأسباب في الشخص الذي كان سبباً لهواه الأوّل أو بقربه. هذه المبادئ التي تتقدم على انتقال الأفكار، تتعاون هنا مع المبادئ التي تُشغّل الأهواء، وكلاهما يتّحدان في فعل واحد، يغدق على الذهن باعثاً مضاعفاً. لذلك سيثور الهوى الجديد بعنف أعظم بكثير، كما سيصير الانتقال إليه أكثر سهولة وتلقائيّة.

وفي هذه المناسبة، سأسوق حجّة كاتب ظريف، عبّر عن نفسه بالطريقة التالية: "طالما أنّ الواهمة تتمتّع بأيّ شيء سواء أكان عظيماً، أم قوياً، أم جميلاً، وأنّ تلذّذها يستمر ازدياداً كلّما وجدت المزيد من هذه الكمالات في الموضوع ذاته، فهي قادرة على تلقي غبطة جديدة بمساعدة حاسة أخرى. [٤٤] وهكذا يوقظ

أيّ صوت متواصل، كالموسيقى المنبعثة من أصوات الطيور، أو شلال المياه، في كلّ لحظة ذهن المشاهد ويجعله أكثر انتباهاً لجماليّات المكان المتنوعة التي تتموضع أمامه. ولذلك إذا فاح أريج روائح أو عطور الطبيعة فإنّها تزيد متعة المخيّلة، وتجعل حتى الألوان واخضرار الأرض أكثر طيبةً؛ لأنّ أفكار كلتا الحاستين تزكي بعضها، وهي مبهجة مع بعضها أكثر مما لو دخلت إلى الذهن منفصلة، كذلك حال الألوان المختلفة لصورة ما، عندما تكون مرتّبة بشكل حسن، فإنّ أحدهما يُبرز حُسن الآخر، وتتلقى الصورة جمالاً إضافيّاً من مزية الحالة" نلاحظ في هذه الظاهرة التداعي في كلّ من الانطباعات والأفكار، بمثل ما نلاحظ المساعدة المتبادلة التي يمدان بعضهما بعضاً بها.



الفصل الخامس

تأثير هذه العلاقات على الزّهوّ و الضعة

تأسّست هذه المبادئ إذن على خبرة لا تقبل الشك، ولذلك بدأت أتأمّل كيف سنطبقها متروياً في أسباب الزّهوّ والضعة، سواء أكانت هذه الأسباب كيفيّات تشتغل، أم مواضع تحطّ عليها تلك الكيفيّات. ولدى فحص هذه الكيفيّات، وجدت مباشرة أنّ الكثير منها يتوافق في إنتاج إحساس الألم واللذّة، فضلاً عن هذه الوجدانيّات التي أحاول هنا أن أفسرّها. لذا فإنّ جمال جسدنا، بما هو جمال جسديّ، وبواسطة مظهره بالذات، يعطي لذةً مثلما يعطي زهواً، وتشوهه يؤلم مثلما يعطي اتّضاعاً.كذلك تبهجنا وليمة عظيمة وتسوؤنا وليمة وضيعة. بالتالي ما قد اكتشفت أنّه صحيح في بعض الحالات، سأفترض أنّه كذلك في جميعها، وسأعتبره قضية مسلّم بها في الوقت الحاضر من دون أيّ برهان آخر، وهو أنّ كلّ سبب للزّهوّ ينتج بواسطة كيفيّاته الخاصّة به وحده لذّةً مستقلةً، وأنّ كلّ سبب للاتّضاع ينتج بواسطة كيفيّاته الخاصّة به وحده إزعاجاً مستقلاً.

أيضاً، لدى تأمّل المواضع التي تلتزق بها هذه الكيفيّات، وضعت فرضيّة جديدة تبدو أيضاً معقولة من خلال عدّة حالات واضحة وهي: أنّ هذه المواضع إمّا أن تكون أجزاء من أنفسنا أو شيئاً ما متصلاً بنا عن قرب. وبالتالي فإنّ كيفيّات أفعالنا وأساليبنا السيئة والجيدة تؤلّف الفضيلة والرذيلة وتحدد سمتنا الشخصيّة، حيث لا شيء يُشغل هذه الأهواء بقوّة أكثر منها. [٤٥] ونجد على المنوال نفسه أنّ جمال أو تشوّه جسدنا، أو بيوتنا، أو عرباتنا، أو أثاثنا، إمّا أن

يجعلنا مغرورين أو متضعين. وأنّ الكيفيّات ذاتها عندما تنتقل إلى مواضع لا تحمل لنا أيّ علاقة فإنّها لا تؤثر على أيٍّ من هذه الوجدانيّات، حتى بالحدّ الأدنى.

بما أنّني هكذا قد افترضت، بوجه من الوجوه، خاصيّتين لأسباب هذه الوجدانيّات، وهما: ١ـ تنتج الكيفيّات ألماً أو لذّةً مستقلين، ٢- أنّ المواضع التي تحطّ عليها الكيفيّات متصلة بالنفس، استأنفت فحص الأهواء ذاتها علّني أجد فيها شيئاً ما متطابقاً مع الخاصيّات المفترضة لأسبابها.

الكيفيّة الأولى: وجدت أنّ الموضوع الخاص بالزّهوّ والضعة وحدهما، مُحدَّد بواسطة غريزة فطريّة وأصليّة، وأنّه من المحال المطلق، لهذه الأهواء أن تنظر أبداً إلى ما وراء النفس، أو ذلك الجسم المنفرد، الذي يعي كلّ منّا أفعاله وعواطفه بصورة حميمة، بسبب التركيب البدئي للذهن. وفي النهاية يهجع الفكر هنا بشكل دائم، عندما ننفعل بأيّ من هذه الأهواء، ولا نقدر أبداً في تلك الحالة من الذهن، أن نزيح بصرنا عن هذا الموضوع. ومن أجل هذا تقصدّت أن لا أعطي أيّ تفسير، بل أن أعتبر هذا الاتجاه الخاص بالفكر كيفيّة أصليّة.

الكيفيّة الثانية: التي اكتشفتها في هذه الأهواء، والتي اعتبرتها بالمثل كيفيّة أصليّة، إنّما هي إحساساتها أو الانفعالات المخصوصة التي تثيرها في الروح، والتي تؤلّف وجودها وماهيّتها ذاتها. **وهكذا فإن الزّهوّ إحساس لاذ، والضعة إحساس أليم، و عند تنحية اللّذة والألم لا يبقى في الواقع أيّ زهوّ أو اتّضاع.** لذا بدءاً من هذا الشعور الخاص بنا، بذاته، والذي يقنعنا، ومن ما وراء شعورنا، من غير المجدي هنا أن نفسّر أو أن نوضح ذلك.

لذلك عندما قارنت هاتين الخاصيّتين المؤسّستين للأهواء وهما:

١- موضوعها الذي هو النفس، ٢- إحساسها الذي إمّا أن يكون لاذاً أو أليماً، بالخاصيّتين المفترضتين للأسباب وهما: ١ـ علاقتها بالنفس، ٢- ميلها لإنتاج ألم أو لذّة فضلاً عن الهوى، وجدت مباشرة أنّني إذا أخذت هذه الافتراضات على أنّها حقّة، فإنّ النظام الصحيح يقاطعني بدليل لا يمكن ردّه، وهو أنّ الهوى يُشتّق من العلاقة المزدوجة الفكريّة والانطباعيّة، وهي: تعلّق

السبب الذي يثير الهوى، بالموضوع الذي أسندته الطبيعة للهوى من جهة، ومن جهة أخرى، إحساس الهوى. فمن السهل ردّ الفكرة الأولى إلى صنوها، [٤٦] كذلك ردّ الانطباع الأول إلى ذلك الذي يشبهه ويتطابق معه، فما قدْر السهولة التي يجب أن يتمّ فيها هذا الانتقال، حيث تساعد هذه التحركات بعضها بعضاً تبادلياً، وحيث يتلقى الذهن باعثاً مضاعفاً من علاقات كلّ من انطباعاته وأفكاره؟

حتى نفهم هذا أحسن فأحسن، سنفترض أنّ الطبيعة قد أعطت لأعضاء الذهن الإنساني، نزعة معينة صالحة لانتاج انطباع أو انفعال بعينه، ندعوه زّهواً. وقد عيّنتَ لهذا الانفعال فكرة معيّنة، بمعنى أنّها من النفس ومن المحال بالتالي أن يخفق في إنتاجها. ومن السهولة فهم هذا التدبير من الطبيعة. إذ إنّنا نملك الكثير من الأمثلة عن حالات كهذه من توضعات الشؤون. مثلاً أعصاب الأنف والذوق مستعدة في ظروف معينة لتوصيل إحساسات مخصوصة للذهن، كذلك تُحدث فينا إحساسات الجوع والشبق دوماً فكرة المواضيع المخصّصة والمناسبة لكلّ شهوة منها. وهَذان الطرفان موحّدان في الزّهوّ. فالأعضاء مستعدة لإنتاج الهوى، والهوى ينتج تلقائيّاً بعد إنتاجه فكرة معينة. ولا يحتاج كلّ هذا لبرهان. فمن الواضح أنّه يجب أبداً ألاّ يتملكنا ذلك الهوى، الذي لا يوجد في الذهن نزعة مناسبة له. كذلك من الواضح أنّ الهوى يحوّل نظرنا إلى أنفسنا دائماً، ويجعلنا نفكر في كيفيّاتنا و ظروفنا الخاصّة.

وبما أنّ هذا قد تمّ فهمه بشكلّ كامل، فمن الممكن الآن التساؤل فيما إذا كانت الطبيعة تنتج الهوى من تلقاء ذاتها مباشرة، أو فيما إذا كان من الواجب إعانتها بأسباب أخرى مُساعدة؟ لأنّه من الملاحظ في هذا الخصوص، أنّ سلوكها يختلف باختلاف الأهواء والاحساسات. فإحساس التذوق يجب إثارته بموضوع خارجي من أجل إنتاج أيّ طعم لذيذ، في حين يُثار الجوع داخليّاً من دون مؤازرة أيّ موضوع خارجي. لكن مهما تكن الحال مع الأهواء والانطباعات الأخرى، فمن المؤكد أنّ الزّهوّ يستلزم مساعدة بعض المواضيع الأجنبيّة، وأنّ الأعضاء التي تنتجه، لا تبذل نفسها مثل القلب والشرايين بحركة داخليّة أصليّة. أولاً: لأنّ الخبرة اليوميّة تقنعنا أنّ الزّهوّ يستلزم أسباباً معيّنة لإثارته، وأنّه يذبل حينما لا

يكون مدعوماً بتفوّق ما في الشخصيّة أو في المواهب الجسمانية، أو في الثياب، أو في العربة أو في الثروة. ثانياً: من الواضح أنّ الزّهوّ سيكون أبدياً إذا أثارته الطبيعة مباشرة، طالما أنّ الموضوع دائماً على حاله، ولا يوجد نزوع من الجسد مخصوص للزّهوّ، [٤٧] مثلما يوجد للعطش والجوع. ثالثاً: الضعة إنّما هو في المنزلة نفسها مع الزّهوّ، ولذلك إمّا أنّه سيكون، بناءً على هذا الفرض، أبدياً مثله، أو أنّه سيدمر الهوى المضاد منذ اللحظة الأولى، وبالتالي لن يقدر أيٌّ منهما على الظهور. وبناء على كلّ ما سبق، نهجع راضين بالنتيجة المتقدمة الذكر، بأنّ الزّهوّ يجب أن يكون له سبب وموضوع على حد سواء، وأنّ أحدهما لا يملك تأثيراً من دون الآخر.

تكمن الصعوبة إذن في اكتشاف هذا السبب فقط، وإيجاد ما الذي يسبّب التحرّك الأول للزّهوّ ويضع تلك الأعضاء، الملائمة طبيعيّاً لإنتاج ذلك الانفعال، في حالة الفعل. ولدى رجوعي للخبرة لكي أحلّ هذه الصعوبة، وجدت مباشرة مائة سبب مختلف يُحدث الزّهوّ، ولدى فحص هذه الأسباب، افترضت ما شعرت في البدء رجاحته، وهو اجتماعها في نوعين من الأحوال، وهما: ١- أنّها تنتج من تلقاء أنفسها انطباعاً متجانساً مع الهوى، ٢- أنّها تحطّ على موضع متجانس مع موضوع الهوى. وعندما تأمّلت، بعد هذا، طبيعة العلاقة وآثارها على الأهواء والأفكار على حد سواء، لم أقدر على الشك بعد ذلك، بناء على هذه الافتراضات، في أنّ المبدأ ذاته الذي يثير الزّهوّ ويطلق الحركة في هذه الأعضاء، التي وضعت فطريّاً لإنتاج ذلك الأثر الوجداني، يستلزم فقط نبضة أولى أو بداية أولى لتفعيلها. فأيّ شيء يعطي إحساساً لاذاً، ويتعلّق بالنفس، يثير هوى الزّهوّ، ويكون بدوره ذا نكهة طيّبة، ويملك نفساً بمثابة موضوعه.

يصحّ ما قلته عن الزّهوّ على الضعة بصورة متساوية. فالإحساس بالضعة كريه في حين الإحساس بالزّهوّ طيّب؛ ولهذا السبب سيُقلب الإحساس المستقل المثار من الأسباب، بينما تستمر العلاقة بالنفس على حالها. فعلى الرغم من أنّ الزّهوّ والضعة متضادان بشكلّ مباشر في آثارهما وفي احساساتهما فإنّهما يملكان الموضوع نفسه، ولذلك فإنّ المطلوب فقط، تغيير العلاقة الانطباعيّة بدون

صنع أيّ تغيير بناء عليه في الأفكار. وتبعاً لذلك نجد، أنّ المنزل الجميل الذي نملكه، ينتج الزّهوّ، وأنّ المنزل ذاته الذي مازال في ملكيتنا، ينتج الضعة عندما يتغيّر جماله نحو التشوّه بحادث ما، وبذلك، يتحوّل الإحساس باللذّة المتطابق مع الزّهوّ إلى الإحساس بالألم المتعلّق بالضعة. [٤٨] وتعيش العلاقة المزدوجة بين الأفكار والانطباعات في كلتا الحالتين، وتولّد انتقالاً سهلاً من انفعال إلى آخر.

باختصار، تتعمّت الطبيعة بنوع من الجاذبية على انطباعات وأفكار معيّنة، وما إن يظهر أحدهما حتى يجلب بهذه الجاذبيّة صنوه تلقائيّاً. فإذا تضافرت تجاذبات الانطباعات والأفكار أو تداعياتها في الموضوع نفسه، ساعدت بعضها بعضاً بشكل متبادل، وانتقلت بالتالي الوجدانيّات والمخيّلة بأعظم سهولة ويسر ممكنان. فعندما تنتج فكرة ما انطباعاً متعلّقاً بانطباع متصل بدوره بفكرة متعلّقة بالفكرة الأولى، فإنّ هذين الانطباعين يجب أن يكونا بطريقة ما متلازمين، ولن يكون أحدهما غير مصحوب بالآخر في أيّ حالة. وتبعاً لهذه الطريقة يتمّ تحديد الأسباب الخاصّة بالزّهوّ والضعة وحدهما. فالكيفيّة التي تُشّغل الهوى تنتج على نحو مستقل انطباعاً مشابهاً له، والموضع الذي تنتمي إليه الكيفيّة يتعلّق بالنفس موضوع الهوى، فلاعجب إذن لكون السبب المؤلّف بكامله من كيفيّة وموضع، أن يثير الهوى بشكل لا يمكن تجنّبه.

ولتوضيح هذه الفرضية بطريقة المثال، يمكننا أن نقارنها بتلك الفرضيّة التي قد شَرَحت بواسطتها توّاً الاعتقاد الملازم للأحكام، التي نكونّها من خلال السببيّة. فقد لاحظت في كلّ الأحكام التي من هذا النوع، وجود انطباع مضارع وفكرة متعلّقة به، وأنّ ذلك الانطباع المضارع يمنح الخيال حيويّة، وأنّ العلاقة توصل هذه الحيويّة بالانتقال السهل إلى الفكرة المتعلّقة. ومن دون الانطباع المضارع، لا يثبت الانتباه ولا تثار الأرواح. ومن دون العلاقة، يهجع هذا الانتباه على موضوعه الأول ولا تكون له عاقبة أخرى. ومن الواضح وجود تناظر عظيم بين تلك الفرضيّة وبين فرضيتنا الحاضرة عن الانطباع والفكرة، اللذين يحولان نفسيهما إلى انطباع وفكرة أخريين، من خلال علاقاتهما المزدوجة، وهذا التناظر لن يجيز لإثبات كلا الفرضيتين هذا، أن يكون تافهاً.

الفصل السادس

حـدود هـذا النظـام

قبل أن نمضي قدماً في هذا البحث، ونفحص كلّ أسباب الزّهوّ والضعة بشكل دقيق، [٤٩] سيكون من الملائم أن نضع بعض الحدود على النظام العام، حيث تولّد كلّ المواضيع الطيّبة المتعلّقة بأنفسنا الزّهوّ، من خلال تداع الأفكار والانطباعات، مثلما تولّد المواضيع المنفّرة المتعلّقة بأنفسنا الضعة من خلال تداع الأفكار والانطباعات، وهذه الحدود مشتقّة من طبيعة البحث ذاته.

١ – الحدّ الأول: على فرض أن موضوعاً طيباً اكتسب علاقة ما بالنفس، فإنّ أول هوى يظهر في هذه المناسبة هو الفرح، ويكشف هذا الهوى عن نفسه بعلاقة أخفّ بالمقارنة مع الزّهوّ والتبجّح. إذ نشعر بالفرح لحضورنا وليمة تتمتّع حواسنا فيها بالطيّبات من كلّ نوع، لكن صاحب الوليمة فقط، يملك إلى جانب ذلك الفرح نفسه هوى إضافياً بالغرور واستحسان الذات. ومن الصحيح أنّ الرجال يتفاخرون أحياناً بحضورهم مضافة عظيمة، لم يكونوا فيها إلاّ مدعوين، وأنّه بعلاقة صغيرة جداً تتحول لذّتهم إلى زّهوّ، مع ذلك يجب أن يتمّ الاعتراف عموماً، أنّ الفرح يُثار بعلاقة زهيدة أكثر بكثير من الغرور، وأنّ الكثير من الأشياء البعيدة عن توليد الزّهوّ قادرة على منحنا البهجة واللذّة. ويمكن شرح سبب الاختلاف بالآتي: العلاقة ضروريّة للفرح، من أجل تقريب الموضوع منا، وإسعادنا بأيّ شكل كان، لكن إلى جانب هذا الهدف، المشترك بين الفرح والزّهوّ، تكون العلاقة ضروريّة للزّهوّ من أجل توليد الانتقال من هوى إلى آخر وتحويل الرضى إلى غرور. وبما أنّ العلاقة موكلة على هذا النحو بمهمة مزدوجة، فمن الواجب إمدادها بقوّة وطاقة مضاعفة. ويمكن أن نضيف إلى سبب الاختلاف هذا، أنّه

حيثما وجدت مواضيع طيّبة لا تحمل علاقة قريبة جداً لأنفسنا، فإنّها بشكلّ عام تحمل مثل هذه العلاقة لشخص ما، وهذه العلاقة بالآخر لا تتفوق فقط على العلاقة بنا، بل إنّها تُنقِصها وأحياناً تدمّرها، كما سنرى فيما بعد[1].

إذن هذا هو أول حد، يجب أن نضعه على موقعنا العام: إنّ أيّ شيء يتعلّق بنا ويولّد لذّة وألماً، يولّد بالمثل زّهواً واتّضاعاً. ولا يوجد استلزام لعلاقة ما فقط، بل استلزام لعلاقة وثيقة، وأوثق مما هي مستلزمة للفرح.

٢ – الحدّ الثاني: أن لا تتعلّق المواضيع الطيّبة أو الكريهة بأنفسنا تعلّقاً وثيقاً فقط، بل أن تخصّ أنفسنا وحدها أيضاً، أو على الأقلّ أن تشترك بيننا وبين قلّة من الأشخاص. وهذه كيفيّة ملاحظة في الطبيعة الإنسانيّة، وسنسعى لشرحها فيما يلي، حيث تفقد كلّ الأشياء أهميتها في عيوننا عندما يتمّ تقديمها بصورة متكررة من جهة، وعندما نعتاد عليها لفترة طويلة من جهة أخرى، [٥٠] وتُحتقر وتُهمل في فترة قصيرة. كذلك نحكم على المواضيع من خلال المقارنة أكثر من الحكم عليها من خلال استحقاقها الذاتي والواقعي، وبما أنّنا لا نقدر على أن نشدّد على قيمتها بسبب بعض التباين، فإنّنا عرضة لأن نغفل حتى عمّا هو جيد فيها بشكل أساسيّ. حيث تملك كيفيّات الذهن هذه تأثيراً على الفرح كما على الزّهوّ، ومن العجيب أنّ السلع الشائعة عند النوع الإنساني كلّه والتي أصبحت مألوفة لنا بالتعوّد، تمنحنا القليل من الغبطة، على الرغم من أنّها قد تكون من النوع الممتاز، بالمقارنة مع تلك التي نمنحها قيمة أكبر بكثير بسبب تفرّدها. وعلى الرغم من أنّ هذا الظرف يشغّل كلا الانفعالين إلاّ أنه يملك تأثيراً أكبر بكثير على الغرور، حيث نبتهج للعديد من السلع التي لا نزهو بها نظراً لتردادها. فعندما تعود الصحة بعد غياب طويل تمنحنا غبطة كبيرة، ولكن قلّما يشار إليها كسبب للزّهوّ، لأنّ عدداً كبيراً جداً من الناس يشترك فيها. **وأنا أعتبر أنّ العلّة في حساسيّة وضع الزّهوّ أكثر من الفرح في هذا الخصوص، وفقاً لما يلي: يوجد موضوعان من أجل إثارة الزّهوّ يجب أن نمعن فيهما النظر دائماً وهما: السبب أو**

---

(١) الباب الثاني، الفصل الرابع.

ذلك الموضوع الذي يولّد اللذّة، والنفس التي هي الموضوع الحقيقي للهوى، في حين لا يملك الفرح إلاّ موضوعاً واحداً فقط، ضرورياً لتوليده وهو الذي يُحدث اللذّة، وعلى الرغم من ضرورة حمل هذا الموضوع علاقة ما بالنفس، إلاّ أنّ ذلك لازم من أجل جعله طيباً، وليست النفس، بقول صحيح، موضوع هذا الهوى. لذلك طالما أنّ الزّهوّ يملك بوجه من الوجوه موضوعين بوجه نظرنا إليهما، فإنّ هذا يؤدي إلى القول: إنّه عندما لا يملك أيّ من الموضوعين أيّ فذاذة، فإن الهوى سيكون أكثر ضعفاً، بناء على ذلك الأساس، من الهوى الذي لا يملك سوى موضوع واحد. ولدى مقارنة أنفسنا مع الآخرين بمثلما نحن عرضة لذلك كلّ لحظة، نجد أنّنا لسنا مميزين بأقلّ ما يمكن أن يكون، كذلك لدى مقارنة الموضوع الذي نملكه، نكتشف بقاء الظرف التعيس نفسه، بالتالي سيتدمر الهوى بكامله باثنتين من هذه المقارنات المضرّة جداً.

٣ – الحدّ الثالث: أن يكون الموضوع اللاذّ أو الأليم واضحاً ومميزاً بشكلّ كبير، وذلك ليس لأنفسنا فقط بل للآخرين أيضاً. ويملك هذا الظرف، مثل الاثنين السابقين، تأثيراً على الفرح مثلما يملك على الزّهوّ. إذ نتوهم أننا أكثر سعادة وأكثر فضيلةً أو جمالاً عندما نبدو كذلك للآخرين، [٥١] لكننا ما نزال أكثر تبجحاً بفضائلنا منا بملذّاتنا. وهذا ناتج عن الأسباب التي سأسعى لشرحها فيما بعد.

٤ – الحدّ الرابع: مشتق من تقلّب أسباب هذه الأهواء ومن الفترة القصيرة لاتصالها بأنفسنا. فما هو عَرَضيّ ومتقلّب لا يعطي إلاّ القليل من الفرح والقليل الأقلّ من الزّهوّ. فنحن غير راضين تماماً عن الشيء نفسه ومازلنا غير مستعدين لأن نشعر بأيّ درجة جديدة من الاغتباط الذاتي على أساسه. كما أنّنا نحتسب ونتوقع تغيّره بالمخيّلة، وهذا يقلّل من اغتباطنا بالشيء، الذي نقارنه بأنفسنا ذات الوجود طويل الأمد، وبهذا يظهر تقلّبه أعظم مما هو عليه. ويبدو سخيفاً أن نشعر بالسعادة في أنفسنا من موضوع هو ذاته ذو أجَل أقصر بكثير من أجَلنا، ويصاحبنا خلال جزء صغير من وجودنا. وبالتالي سيكون من السهل علينا أن

نفهم علّة عدم اشتغال هذا السبب بنفس القوة في الفرح كما في الزّهوّ، طالما أنّ فكرة النفس ليست أساسيّة للهوى السابق كما هي للاحق.

٥. أضيف كحدّ خامس أو بالأحرى توسيع لهذا النظام: تملك القوانين العامة تأثيراً عظيماً على الزّهوّ والضعة كما على كلّ الأهواء الأخرى. ومن ثّم، نشكّل تصورات عن مراتب الرجال المختلفة، بما يتناسب مع النفوذ والثروة التي يمتلكونها، ولا نغيّر هذا التصور بناء على أيّ خصيصة من خصائص الأشخاص، مثل الصحّة أو المزاج، التي قد تحرمهم كلّياً من التمتّع بممتلكاتهم. وربما يكون هذا معللاً بالمبادىء نفسها، التي تفسّر تأثير القوانين العامة على الفاهمة. مثلاً، يحملنا التعوّد حالاً وبسهولة إلى ما وراء الحدود الصحيحة في أهوائنا مثلما في استدلالاتنا.

ولن يكون خَطأً أن نلاحظ في هذه المناسبة، أن تأثير الحِكَم و القوانين العامّة على الأهواء يساهم بشكلٍ كبير في تيسير آثار كلّ المبادئ، التي سنشرحها فيما يتلو من هذه الرسالة. لأنّه من الواضح إذا كان لدينا شخص مكتمل النضج، ومن الطبيعة نفسها التي لأنفسنا، وانتقل فجأة إلى عالمنا، فإنّه سيتأثر بشكلٍ كبير بكلّ موضوع، ولن يجد بسهولة الدرجة التي يجب أن ينتسب إليها من درجات المحبّة أو البغضة، الزّهوّ أو الضعة أو أيّ هوى آخر. فالأهواء غالباً ما تتنوع بواسطة المبادئ الزهيدة جداً التي لا تشتغل دائماً في اتساق تامّ، خاصّة عند اختبارها لأول مرة. [٥٢] لكن بما أنّ التعوّد والممارسة قد أضاءا كلّ هذه المبادئ، وأقرّا القيمة الحقّة لكلّ شيء، لابُدّ أن يساهم هذا في التوليد السهل للأهواء، وأن يرشدنا بواسطة الحِكَم التأسيسيّة العامة، إلى النِسَب التي يجب أن نلاحظها لدى تفضيل موضوع على آخر. وربما تفيد هذه الملاحظة في تفادي الصعوبات، التي تنشأ من جهة بعض الأسباب، التي سأنسبها فيما بعد إلى أهواء بعينها، والتي من الممكن أن تُقدّر عالياً على أنّها شديدة الدقة لتشتغل عالمياً وبشكلّ أكيد،كما وُجدت لأن تكون.

سوف أغلق هذا الموضوع بصورة مشتقة من هذه الحدود الخمسة. وهذه الصورة هي أنّ الأشخاص المزّهوّين والذين يملكون في أعين العالم كلّ العلل

اللازمة لزّهوّهم، ليسوا الأسعد دوماً، ولا الأشخاص الأكثر اتّضاعاً هم الأكثر بؤساً على الدوام، كما يمكن أن يتبّدى من النظرة الأولى لهذا النظام. الشرّ قد يكون واقعيّاً على الرغم من أنه لا علاقة لسببه بنا، وقد يكون واقعيّاً دون أن يكون مخصوصاً بأحد، وقد يكون واقعيّاً دون أن يُظهر نفسه للآخرين، وقد يكون واقعيّاً دون أن يكون مستمراً، وقد يكون واقعيّاً دون أن يقع تحت القوانين العامّة. إذن لن تفشل شرور مثل هذه في جعلنا بائسين، رغم أنّها تملك ميلاً صغيراً لإنقاص الزّهوّ، بل من الممكن أن تكون الشرور الأكثر واقعيّة والأكثر صلابة في الحياة من هذه الطبيعة.



الفصل السابع

الرذيلـة والفضيلـة

دعونا نتابع فحص أسباب الزّهوّ والضعة، آخذين هذه الحدود بعين الاعتبار، ولنرى فيما إذا كنا نقدر على اكتشاف العلاقات المزدوجة في جميع الحالات، التي تُشغّل الأسباب بها هذه الأهواء. وإذا وجدنا أنّ كلّ هذه الأسباب على علاقة بالنفس، وأنّها تولّد لذّة أو إزعاجاً مستقلاً عن الهوى، لن يبقى هناك أيّ تحرّج يختص بالنظام الحالي. وسوف نسعى لإثبات النقطة الأخيرة بالأخص، كون النقطة السابقة بوجه من الوجوه واضحة ذاتياً.

إذا بدأنا بالرذيلة والفضيلة، السببين الأكثر وضوحاً لهذه الأهواء، سيكون غريباً بشكل كامل على قصدي الحالي، الدخول في الجدال، الذي أثار في السنوات الأخيرة فضول العامّة بشكلّ كبير. **وهو: هل تأسست هذه التمييزات الأخلاقيّة على مبادئ أصليّة وفطريّة؟ [٥٣] أم نشأت من المنفعة والتعليم؟** سوف أحتفظ بفحص هذه المسألة للكتاب اللاحق، وفي غضون ذلك سأسعى لإظهار أنّ نظامي يقيم أساسه على الفرضيتين كلتيهما، الأمر الذي سيشكلّ برهاناً قوياً على صلابته.

من أجل ضمان أنّ المبادئ الأخلاقيّة لا تملك أيّ أساس في الطبيعة، يجب أن يظلّ مباحاً إنتاج الفضيلة والرذيلة فينا ألماً ولذّةً واقعيين، سواء أكانتا من المنفعة الذاتيّة أم من التعصب للتعليم، وهذا ما نلاحظه مؤكداً بشدّة من قبل المدافعين عن تلك الفرضيّة. فكلّ هوى أو عادة أو تحوّل في الشخصيّة، كما يقولون، يملك ميلاً لنفعنا أو تحاملاً علينا، يبهج أو يزعج، ومن هنا ينشأ الاستحسان أو الاستهجان. مثلاً، نكسب بسهولة من سخاوة الآخرين، لكننا نبقى

في خطر فقدان ما كسبناه بسبب طمعهم. أيضاً تدافع عنا الشجاعة، في حين يجعلنا الجبن متاحين لأيّ هجوم، ويُعتبر العدل داعماً للمجتمع، لذا ما لم يُوقف الظلم، فسوف يبين خرابه بسرعة، كذلك يرفعنا التواضع، في حين يخزينا الزّهوّ. ولهذه الأسباب تمّ تقدير الكيفيّات السابقة على أنّها فضائل، في حين تمّت الإشارة إلى الكيفيّات الأخيرة كرذائل. وطالما من المسلّم به الآن وجود بهجة أو كدر ما يزال يصحب كلّ جدارة أو عيب من أيّ نوع، فإنّ هذا كلّ ما هو ضروري لهدفي.

لكني ذهبت أبعد ولاحظت أنّ هذه الفرضيّة الأخلاقيّة ونظامي الحالي ليسا متفقين فحسب، بل وجدت أيضاً أنّ الحسم بأنّ هذه الفرضية الأخلاقيّة صحيحة، يشكّل برهاناً مطلقاً لا يُفَلّ لنظامي الحالي. لأنّه إذا كانت كلّ الآداب مؤسّسة على الألم واللذّة التي تنشأ من طالع أيّ خسارة أو مزيّة، والتي تنجم بدورها من سجايانا أو من سجايا الآخرين، فيجب أن تُشتق كلّ الآداب من الألم أو اللذّة ذاتهما، ومن ضمنها أهواء الزّهوّ والضعة. وتبعاً لهذه الفرضيّة تكون ماهيّة الفضيلة، بذاتها، إنتاج اللذّة، وماهيّة الرذيلة، بذاتها، إنتاج الألم. لذا يجب أن تكون الرذيلة والفضيلة جزءاً من طبعنا من أجل إثارة الزّهوّ والضعة. أيّ برهان أبلغ من هذا، نقدر أن نأمل به، على العلاقة المزدوجة بين الانطباعات والأفكار؟

ويمكن اشتقاق الدليل القاطع نفسه من رأي هؤلاء، الذين يزعمون أنّ الآداب أشياء واقعيّة ورئيسة ومؤسّسة على الطبيعة. **فالفرضية الأكثر إشكالاً التي تقدمت لشرح التمييّز بين الفضيلة والرذيلة، وأصل الحقوق والواجبات الأخلاقيّة، [٥٤] هي وجود سجايا وأهواء معينة في البنية البدئية للطبيعة تنتج ألماً بالتفكّر والتدبّر، من حيث هما كذلك، وسجايا وأهواء أخرى تثير بطريقة مماثلة اللذّة. فالإزعاج والغبطة ليسا غير منفصلين عن الرذيلة والفضيلة فقط، بل يكّونا طبيعتهما وماهيّتهما ذاتها. حيث يعني استحسان سجية أن تشعر ببهجة أصليّة لدى ظهورها. وأن تستهجنها يعني أن تكون شاعراً بإزعاجها.** لذلك بما أنّ الألم و اللذّة يشكلان الأسباب البدئيّة للرذيلة والفضيلة، فيجب أن يشكلا أيضاً أسباب كلّ آثارهما، وبالمحصلة سبباً للزّهوّ و الضعة، إذ إنّهما تابعان لا مندوحة عنهما لذلك التمييز.

لكن على فرض توجّبُ التسليم بزيف هذه الفرضيّة في الفلسفة الأخلاقيّة، فما يزال واضحاً أنّ الألم و اللذّة إن لم يكونا أسباب الرذيلة و الفضيلة فإنّهما على الأقلّ غير منفصلين عنهما. مثلاً، يوفر لنا الخُلُق الكريم والنبيل غبطة حتّى حينما نستعرضه بالنظر، وحتى عندما يتمّ تقديمه لنا في قصيدة أو في حكاية فقط، فإنّه لا يفشل أبداً في إبهاجنا وإسعادنا. ومن جهة أخرى يكدّرنا البطش والخيانة بطبيعتهما ذاتها، وليس من الممكن أبداً إصلاح ذات بيننا مع هذه الكيفيّات، سواء أكانت في أنفسنا أم عند الآخرين. لذا تعتبر أولى الفرضيتين في الآداب برهاناً لا يُجحد للنظام السابق الذكر، في حين تتوافق معه الفرضية الأخرى في أسوأ احتمال.

لكن الزّهوّ والضعة لا يثوران من مَلَكات الذهن وحدها، التي تّم فهمها تبعاً للأنظمة السوقيّة للأخلاق كأجزاء من الواجب الأخلاقي، بل يثوران من أيّ كيفيّات أخرى تملك صلة باللذّة والإزعاج. فلا شيء يطري زهوّنا أكثر من موهبة بثّ السرور بظرافتنا، أو حسّنا الفكاهي، أو أيّ ميزة أخرى، ولا شيء يعطينا إحساس بالخزي أكثر من الفشل في أيّة محاولة من تلك الطبيعة. ولم يقدر أبداً أيّ شخص على أن يُعرّف الظرافة، وأن يبيّن لماذا يجب أن يُستقبل نظام من الأفكار من نوع معيّن تحت ذلك الصنف، في حين يُرفض الأخر. لكن يمكننا أن نبتّ برأي حول تلك الأمور بواسطة التذوق فقط، ولا نملك أيّ معيار آخر، يمكننا بناء عليه أنّ نشكّل حُكماً من هذا النوع. **الآن ما هو هذا التذوق الذي يتلقى منه الظرف الحقيقي أو المزيّف وجوده على وجه من الوجوه، ولا تقدر من دونه أيّ فكرة على الانتساب إلى أيّ من الصنفين؟ من الواضح أنّه لا شيء آخر غير الإحساس باللذّة النابع من الظرافة الحقيقيّة، والإحساس بالإزعاج من الظرافة المزيّفة، من دون أن نكون قادرين على تمييز علل تلك اللذّة أو الازعاج.لذلك القدرة على منح هذه الاحساسات المتعارضة [٥٥] هي ماهيّة الظرافة الصحيحة والمزيّفة بعينها**، وبالمحصلة سبباً لذلك الزّهوّ أو الضعة اللذين يثوران منهما.

ربما يكون هناك بعض الذين اعتادوا على نمط السكولائيّة [1] وخطباء الكنائس، ولم يتأمّلوا الطبيعة الإنسانيّة أبداً في أيّ اعتبار آخر غير الذي وضعوها فيه، مندهشين هنا لسماعي أتكلّم عن الفضيلة على أنه زّهوٌ مُثار، إذ إنّهم ينظرون إليه كرذيلة، وعن الرذيلة كاتّضاع مولَّد، تعلّموا أن ينظروا إليه كفضيلة. لكن حتى لا نتنازع حول الكلمات، **لاحظت أنني أفهم من الزّهوّ أنّه انطباع طيّب ينشأ في الذهن عندما تجعلنا رؤية أيّ من فضيلتنا أو جمالنا أو ثروتنا أو قوتنا راضين عن أنفسنا، وأنني أقصد بالضعة الانطباع المعاكس.** ومن الواضح أنّ الانطباع السابق ليس رذيلاً دائماً، ولا اللاحق فاضلاً دائماً. إذ تجيز المبادئ الأخلاقيّة الأكثر تصلباً لنا أن نتلقى لذّة من تأمّل فعل كريم، وهي من دون تأمّل، قدّرت الفضيلة في الشعور بأيّ من عذابات الضمير الضائعة عن أفكار ماضية لكنها خبيثة ودنيئة. لذلك دعنا نفحص هذه الانطباعات، ونتأمّلها في ذواتها، ونفتش عن أسبابها، سواء تموضعت في الذهن أم في الجسد، من دون أن نكدّر أنفسنا حالياً بتلك الجدارة أو الملامة التي ترافقها.



(١) أي الفلسفة الوسيطة المسيحيّة. (المترجم)

الفصل الثامن
الجمال و الشوه

سيبقى مجازاً للجسد أن يتصل بنا بشكلٍ قريب ولدرجة كافية لنشكّل واحدة من تلك العلاقات المزدوجة، التي قد جَزمتُ بضرورتها لأسباب الزّهوّ والضعة، سواء أاعتبرناه جزءاً من ذواتنا، أم قبلنا مع هؤلاء الفلاسفة الذين يشيرون إليه كشيء خارجي. وبذلك يمكننا أن نتوقّع بشيء من اليقين أياً من هذه الأهواء سيقع، تبعاً لما يكون عليه الانطباع لذيذاً أو مزعجاً، أينما وجدنا علاقة انطباعيّة مقترنة مع علاقة فكريّة. لكن الجمال بأنواعه كلّها، مهما يكن الموضع الذي يوضع عليه، يبهجنا ويسعدنا بشكل غريب، مثلما يولّد الشوه ألماً، سواء أاستعرضناهما على موضوع حيّ أم جامد. لذلك إذا انتسب الجمال أو الشوه إلى أجسادنا نحن، فإنّ هذه اللذّة أو الإزعاج سوف تتحول إلى زّهوّ أو اتّضاع، طالما أنّنا نملك في هذه الحالة كلّ الظروف اللازمة لإحداث انتقال كامل في الانطباعات والأفكار. [٥٦] فهذه الاحساسات المتعارضة تتعلّق بالأهواء المتعارضة. مثلما يتعلّق الجمال أو الشوه بالنفس، موضوع كلا الانفعالين، تعلّقاً وثيقاً. من ثمّ لا عجب في أن يصبح جمالنا الخاص موضوعاً للزّهوّ، والشوه موضوعاً للاتّضاع.

لكن تأثير هذه الكيفيّات الجسمانيّة والشخصيّة لا يبرهن على النظام الحالي فقط، بإظهاره أنّ الأهواء لا تثور في هذه الحالة من دون كلّ الظروف التي استوجبتها، بل قد يتمّ توظيفه كدليل أكثر إقناعاً وقوةً. فإذا تأمّلنا كلّ الفرضيّات التي قد تشكّلت إمّا بالفلسفة أو بالحسّ المشترك، لتفسّر الفرق بين الجمال والشوه، سنجد أنها تنحلّ إلى أنّ **الجمال نظام وبناء من أجزاء ملائم ليعطي**

الروح لذّةً وغبطةً، سواء اكان بالتكوين البدني لطبيعتنا، أم بالتعوّد، أم بواسطة شهوة نفسيّة عارضة. وهذه هي السمة المميّزة للجمال والتي تشكلّ كلّ الفرق بينه وبين الشوه، الذي يميل فطرياً لتوليد الإزعاج، لذلك لا يعتبر الألم واللذّة مرافقين ضروريين للجمال والشوه فقط، بل يكوّنا ماهيّتهما ذاتها. وفي الواقع إذا ما تمعّنا في النظر، فإننا نجد أن جزءاً كبيراً من الجمال الذي نعجب به، سواء اكان في الحيوانات أم في مواضيع أخرى، مشتّق من فكرتي الملائمة للمصلحة والمنفعة، لذلك لن نتحرّج بقبول هذا الرأي الذي يقول: يعتبر جميلاً الشكل الجسماني الذي يعطي قوّة في حيوان، ويشير إلى خفّة الحركة لدى حيوان آخر. كذلك نجد أنّ النظام وملاءمة المصلحة في قصر ما، ليسا أقلّ جوهريّة من مجرّد شكله ومظهره بالنسبة إلى جماله. وتستوجب قوانين هندسة العمارة بطريقة مماثلة أن يكون رأس العامود أكثر نحافة من قاعدته، وذلك لأنّ هذا الشكل يوصل لنا فكرة الأمان اللذيذة، في حين يمنحنا الشكل المضاد توجّس الخطر المزعج. ومن حالات لا تحصى من هذا النوع، ومن اعتبار أنّ الجمال مثل الظرافة لا يمكن تعريفه، بل يتمّ تمييزه فقط بالتذوق أو بالإحساس، نستنتج أنّ الجمال ليس شيئاً آخر غير الشكل، الذي ينتج اللذّة، في حين أنّ الشوه بنية من أجزاء تنقل الألم، وطالما أنّ القدرة على توليد الألم واللذّة تصنع بهذه الطريقة ماهيّة الجمال والشوه، فإنّ كلّ آثار هذه الكيفيّات يجب أن تشتق من الإحساس ومن ضمنها الزّهوّ والضعة، [٥٧] على اعتبار أنّهما الأكثر عموميّة وجدارة بالملاحظة.

أقدّر أنّ هذه الحجّة قاطعة وصحيحة، لكن من أجل إعطاء سلطة أعظم للاستدلال الحالي، دعونا نفترض أنّها مزيّفة مؤقتاً، ولنرى ماذا سينتج. من المؤكّد حينها، إذا كانت القدرة على إنتاج اللّذة والألم لا تشكلّ ماهيّة الجمال والشوه، فإنّ الاحساسات متلازمة مع الكيفيّات على الأقلّ، ومن الصعب حتى أن نعتبرها منفصلة. إذن لا يوجد الآن شيء مشترك بين الجمال الأخلاقي والجمال الطبيعي (إذ إنّهما أسباب للزّهوّ على حد سواء) إلاّ هذه القدرة على توليد اللذّة، وبما أنّ الأثر الشائع يفترض دائماً سبباً شائعاً، فمن الواضح أنّ اللذّة ستكون في كلتا الحالتين السبب الحقيقي والمؤثر في الهوى. أيضاً لا يوجد شيء فارق بصورة أصليّة بين جمال أجسادنا وجمال المواضيع الغريبة والخارجيّة، إلاّ أنّ الأوّل

منهما يملك علاقة قريبة من أنفسنا مُفتقدة عند الآخر. لذلك هذا الفارق الأصليّ هو السبب وراء كلّ فروقها الأخرى، ومن ضمنها أن يكون السبب في اختلاف تأثيرها على انفعال الزّهوّ المُثار بجمال شخصنا، لكنه لا يتأثر بجمال المواضيع الخارجيّة والأجنبيّة ولو بأقلّ ما يمكن من التأثير. من ثم بوضع هاتين النتيجتين مع بعضهما بعضاً، نجد أنّهما يركّبان النظام السابق فيما بينهما، بمعنى أنّ اللذّة كانطباع ذي علاقة أو شَبَه، عندما توضع على موضوع ذي علاقة، تنتج الزّهوّ بواسطة انتقال طبيعي، وينتج نقيضها الضعة. إذن يبدو أنّ هذا النظام قد أُثبت إثباتاً وافياً للتوّ بواسطة التجربة، على الرغم من أنّنا لم نستنفد كلّ أدلتنا بعد.

ليس جمال الجسد وحده الذي يولّد الزّهوّ، بل قوّته وشدّته أيضاً. فالشدّة نوع من القدرة، ولذلك تعتبر الرُغبى في التفوّق بالشدّة ضرباً من الطموح دون الوسط. ولهذا السبب ستكون الظاهرة الحاليّة مسؤولة بشكلّ كاف عن تفسير ذلك الهوى.

نلاحظ بالعموم، آخذين بعين الاعتبار، كلّ المزايا الجسديّة الأخرى، أنّ كلّ ما في ذواتنا سواء أكانت مفيدة أم جميلة أم مدهشة، تعتبر موضوعاً للزّهوّ، وتعتبر عكوسها موضوعاً للاتّضاع. ومن البديهي الآن أن تتفق كلّ الأشياء المفيدة أو الجميلة أو المدهشة في توليد لذّة منفصلة، وأن لا تتفق في شيء آخر. بالتالي ستكون اللذّة مع العلاقة بالنفس سبب الهوى.[٥٨]

إنّ الحكم فيما إذا كان الجمال شيئاً واقعياً ومختلفاً عن القدرة على توليد اللذّة، ما يزال موضع تساؤل، **وعلى الرغم من ذلك لن يكون بالإمكان المماراة في القول، مثلما أنّ الدهشة ليست شيئاً آخر غير لذّة تمّت إثارتها من شيء جديد، فالجمال ليس، بقول صحيح ـ، كيفيّة تنتمي لأيّ موضوع، بل إنّه هوى أو انطباع في الروح ليس إلاّ.** لذلك سيثور الزّهوّ من ذلك الانطباع بواسطة انتقال طبيعي. وهو يثور بشكل تلقائي جداً، إذ لا يوجد فينا شيء، أو ينتمي إلينا شيء ينتج دهشة لا يثير في الوقت نفسه الهوى الآخر. لذلك نزهو بالمغامرات المدهشة التي التقينا بها، والمرّات العديدة التي نجونا فيها، والأخطار التي تعرضنا لها. ومن ثمّ

يتوضع أصل الكذب السوقي، حيثما يكوّم رجال مجرّدين من الزّهوّ ومن دون أيّ مصلحة، الكثير من الأحداث فوق العادية، التي إمّا أن تكون خيالات أدمغتهم، أو على الأقلّ لا تتصل بذواتهم إن كانت صحيحة، حيث يزودهم اختراعهم المثمر بتشكيلة من المغامرات، وعندما تنقصهم تلك الموهبة، يستعيرون ما هو مماثل من عند الآخرين، من أجل إرضاء غرورهم.

توجد في هذه الظاهرة تجربتان مثيرتان للفضول، إذا قارناهما سويةً، تبعاً للقوانين المعروفة التي حكمنا بموجبها على العلّة والمعلول في علم التشريح، والفلسفة الطبيعيّة، وعلوم أخرى، فسيكون دليلاً لا ريب فيه على نفوذ تلك العلاقات المزدوجة السابقة الذكر أعلاه. حيث نجد بواسطة التجربة الأولى أنّ موضوعاً يولّد زهواً بتوسّط اللّذة ليس إلاّ، وذلك لأنّ الكيفيّة التي يتولّد بها الزّهوّ، ليست في الواقع شيئاً آخر غير القدرة على إنتاج اللذّة. ونجد بالتجربة الأخرى أنّ اللذّة تنتج زّهواً بواسطة الانتقال على طول سلسلة الأفكار المتعالقة ببعضها بعضاً، لأنّه عندما نقطع تلك العلاقة يتدمّر الهوى بشكلٍ مباشر. نجد مثلاً، أنّ المغامرة المدهشة التي ارتبطنا بها ذاتياً، متعلّقة بنا، وبواسطة ذلك تولّد الزّهوّ. في حين لا تنتج مغامرات الآخرين ذلك الهوى أبداً، بسبب نقص العلاقة الفكريّة، رغم أنّها قد تكون لذيذة. أيّ برهان أكبر من هذا يمكن أن يُرغب به للنظام الحالي؟

يوجد اعتراض واحد على هذا النظام، من جهة جسدنا، وهو أنّ الرجال بشكلٍ عام لا يفتخرون بالصحة ولا يتحصنون ضد المرض، على الرغم من أنّ لا شيء أكثر طيبةً من الصحة، ولا أكثر ألماً من المرض. لكن هذا الاعتراض يلقى تفسيره بسهولة إذا ما تأمّلنا الحدين الثاني والرابع، [٥٩] المقدمين لنظامنا العام. فقد كان ملحوظاً عدم وجود أيّ موضوع على الإطلاق يولّد زهواً أو اتّضاعاً إن لم يكن يملك شيئاً ما خاصّاً بأنفسنا وحدها، كذلك يجب أن يثبت كلّ سبب من أسباب ذلك الهوى لدرجة ما، وأنّ يملك تناسباً للمدّة التي كانت فيها ذواتنا موضوعاً له. الآن بما أنّ الصحة والمرض يتبدلان بلا انقطاع على كلّ الناس، ولا يوجد أيّ شخص متمركز في أحدهما لا غير، أو بلا تغاير، فإنّ هذه النِعَم أو الفواجع الحادثيّة بوجه من الوجوه منفصلة عنا، ولم تعتبر يوماً على

علاقة بوجودنا وكوننا. وإنّ التعليل التالي يظهر من هنا تماماً: إذ حيثما يتجذّر مرض من أيّ نوع في كياننا ولا نعود نفكر بأيّة آمال في الشفاء، يصبح المرض من تلك اللحظة موضوعاً للاتّضاع، كما هو واضح عند الرجال المسنين، الذين لا يوجد شيء يخجلهم أكثر من الإشارة لأعمارهم وعاهاتهم. فهم يسعون لإخفاء عمائهم وطرشهم، وزكامهم ونقرسهم، ما دام ذلك ممكناً، ولا يعترفون بها أبداً، دون إحجام و لأي. وعلى الرغم من أنّ الشبان لا يخجلون من أيّ صداع أو زكام يتعرضون له، فإنّه لا يوجد حتى الآن موضوع مناسب لخزي الزّهوّ الإنساني، ولجعلنا نقرّ برأي رديء عن طبيعتنا غير هذا: إنّنا نشكلّ في كلّ لحظة من حياتنا موضعاً لعاهات كهذه. وهذا يبرهن بشكلّ واف أنّ الألم الجسدي والمرض في ذاتيهما أسباب ملائمة للاتّضاع، رغم أنّ عادة تقييم كلّ شيء من خلال المقارنة أكثر من تقييمه من خلال ثمنه أو قيمته الذاتيّة، تجعلنا نسهو عن هذه الفجائع، التي وجدنا أنّها عارضة على كلّ شخص، وتجعلنا نشكلّ فكرة عن جدارتنا وشخصيتنا بالانفصال عنها.

نخجل من هذه الأمراض التي تصيب الآخرين، سواء أكانت خطرة أم غير مقبولة منهم. ونخجل من داء الصرع لأنّه يرعب جميع الحاضرين، ونخجل من داء الجرب لأنّه معد، ونخجل من داء الخنازير لأنّه ينتقل إلى الذرّية بشكلّ عام. هذا من جهة ومن جهة أخرى يأخذ الناس دائماً مشاعر الآخرين بعين الاعتبار في حكمهم على أنفسهم. وقد ظهر هذا بكلّ وضوح في بعض الاستدلالات السابقة، وسيظلّ ظاهراً بوضوح متزايد، وسوف يتمّ شرحه بصورة أكثر تعمقاً فيما بعد[٦١].



الفصل التاسع

المصالح والمعاسر الخارجيّة

يملك الزّهوّ والضعة كيفيّات أذهاننا وأجسادنا، التي هي أنفسنا، بمثابة أسبابهما الطبيعيّة والأكثر مباشرة، وعلى الرغم من ذلك اكتشفنا بالتجربة وجود مواضيع أخرى عديدة تنتج هذه الوجدانيّات، وأنّ الموضوع البدئي محجوب ومفقود، لدرجة ما، لكثرة المواضيع الغريبة والعَرَضيّة. ووجدنا أنّ الغرور يكون بالبيوت، والحدائق، والعربات، مثلما يكون بالجدارة والمآثر الشخصيّة، وعلى الرغم من أنّ هذه المصالح الخارجيّة بعيدة في ذواتها بعداً واسعاً عن الفكر أو عن الشخص، إلاّ أنّها تؤثر بقدر كبير حتى على الهوى، الذي يتوجه إلى الشخص أو الفكر بمثابته موضوعه النهائيّ. وهذا ما يحدث عندما تكتسب المواضيع الخارجيّة، أيّ علاقة، خاصّة بأنفسنا وحدها، أو ترتبط أو تتصل بنا. وفي حقيقة الأمر، لا يملك أيّ شيء تأثيراً على غرورنا بأيّ شكل من الأشكال، مهما تكن الكيفيّات الممنوحة له فوق طبيعيّة، ومهما تكن درجة الدهشة والتعجب التي يستوجبها تلقائيّاً، إن لم يكن منتمياً لنا أو متصلاً بنا، مثل سمكة جميلة في المحيط، أو حيوان في الصحراء. إذن يجب أن يرتبط بنا بطريقة ما من أجل تحفيز زهوّنا. ويجب أن تتعلّق فكرته، بوجه من الوجوه، بفكرة من أنفسنا، وأن يكون الانتقال من الأولى إلى الأخرى تلقائياً وسهلاً.

ويلحظ هنا أنّ علاقة التشابه تشغّل الذهن بالطريقة نفسها التي لعلاقتي التجاور والسببيّة، في نقلنا من فكرة إلى أخرى، ورغم ذلك قلّما تكون أساساً للزّهوّ أو للاتّضاع. فإذا ما شابهنا شخص ما بأيّ من أجزاء شخصه القيّمة، يجب أن نملك الكيفيّة التي نشبهه بها بدرجة ما، ونفضّل دائماً أن نستعرض هذه

الكيفيّة استعراضاً مباشراً في أنفسنا أكثر من التمعّن فيها عند شخص آخر، عندما نريد أن نؤسّس عليها أيّ درجة من درجات الغرور. لذلك على الرغم من توليد التشابه ذلك الهوى أحياناً من خلال الإيحاء بفكرة ذات نفع أكبر عن أنفسنا، يتثبّت النظر هناك أخيراً ويجد الهوى سببه الغائي والنهائي.

وفي الواقع توجد حالات، يُظهر فيها الرجال غروراً لشَبههم برجل عظيم في مُحيّاه، أو شكلّه، أو هيئته، أو أيّ ظروف أخرى صغيرة، لا تساهم في شهرته بأيّ درجة، لكن ما يجب الاعتراف به، أنّ هذا لا يمتدّ بعيداً جداً، وأنّه ليس على درجة كبيرة من الأهميّة لهذه الوجدانيّات[٦١].

وقد عزوت هذه المسألة للسبب التالي: إنّنا لا نقدر أبداً على التبجح بشبهنا بأيّ شخص كان، بسفاسف الأمور، ما لم يكن مالكاً لكيفيّات لامعة جداً تعطينا احتراماً و تبجيلاً له. من ثم تصبح هذه الكيفيّات، بقول صحيح، أسباب زهوّنا، من خلال علاقاتها بأنفسنا. الآن، ما الطريقة التي تتصل بها هذه الكيفيّات بأنفسنا؟ إنّ هذه الكيفيّات أجزاء من الشخص الذي نثمنّه، وبالمحصلة تتصل بهذه السفاسف، التي من المفروض أيضاً أن تكون أجزاء منه. وهذه السفاسف متصلة بالكيفيّات المشابهة عندنا، وهذه الكيفيّات بكونها من أجزائنا فهي متصلة بكامل الشخصيّة، وبواسطة ذلك يتمّ تشكيل سلسلة من حلقات عديدة، بين أنفسنا وبين الكيفيّات اللامعة التي تعود للشخص الذي نشبهه. لكن علاوة على ذلك، سوف تضعف الصلةَ هذه الكثرة من العلاقات، فمن الواضح أنّ الذهن، في مروره من الكيفيّات اللامعة إلى الزهيدة، ملزم بواسطة ذلك التعاكس، أن يزداد فهماً لتناهي الكيفيّات الزهيدة كلّما تعمّق في ذلك، وتكون المحصلة بالتالي خجله من المقارنة والمشابهة.

لذلك تلزم علاقة التجاور، أو السببيّة بين السبب والموضوع في الزّهوّ والضعة بمفردها لإثارة هذه الأهواء، وليست هذه العلاقات شيئاً آخر غير الكيفيّات التي ترتد فيها المخيّلة من فكرة إلى أخرى. أمّا الآن، دعونا نتأمّل ما التأثير الذي يمكن أن تملكه هذه العلاقات على الذهن، وما الوسيلة التي تصبح فيها ضروريّة لتوليد الأهواء. من الواضح أن تداعي الأفكار يشتغل بطريقة صامتة جداً ولا تكاد تُلحظ، لأنّنا نادراً ما نشعر بها، كما أنّنا نكتشفها بآثارها

أكثر من اكتشافنا لها من أيّ شعور أو إدراك مباشر. فتداعي الأفكار لا يولّد عاطفة ولا يثير انطباعاً جديداً من أيّ نوع، بل يكيّف تلك الأفكار التي يمتلكها الذهن سابقاً فقط، والتي يمكن استدعاؤها عند الحاجة. ويمكن أن نستنتج من هذا الاستدلال، وبالمثل من الخبرة غير المشكوك فيها، أنّ تداع الأفكار، مهما يكن ضرورياً، ليس كافياً وحده لإثارة أيّ هوى.

من الواضح، إذن، عندما يشعر الذهن إمّا بالزّهوّ أو بالضعة لدى ظهور موضوع ذي علاقة بنا، وجود انفعال أو انطباع أصلي ناتج عن مبدأ آخر بجانب التعالق أو التنقّل الفكري. فالسؤال إذن: فيما إذا كان هذا الانفعال المولّد أولاً هو الهوى نفسه، أو أنّه انطباع آخر متعلّق به. هذا السؤال لا نقدر أن نُطيل في بتّه،[٦٢] لأنّه علاوة على كلّ الأدلّة الأخرى التي تتوافر في هذا المبحث، سيظهر جلياً أن العلاقة الفكريّة، التي تُظهرها الخبرة على أنّها ضرورية جداً كظرف لتوليد الهوى، ستكون زائدة عن الحاجة كلّيةً، إذا لم تؤازر العلاقة الوجدانيّة، ولم تسهّل الانتقال من انطباع إلى آخر. فالطبيعة إذا ولّدت هوى الزّهوّ أو الضعة بصورة مباشرة، سوف يكون كاملاً في ذاته، ولن يحتاج أيّ إضافة أو نقصان من أيّ وجدان آخر. لكن الافتراض بأن الانفعال الأول متعلّق فقط بالزّهوّ أو الضعة، يعبّر بسهولة عن المقصد الذي تفيده علاقة المواضيع، وكيف يساعد التداعيان المختلفان للانطباعات والأفكار، عندما يوحّدان قواهما في دعم عمليّات بعضهما بعضاً. ولا يُفهم هذا بسهولة فقط، بل سأتجرأ على التأكيد، أنّها الطريقة الوحيدة التي نقدر أن نفهم بها هذا المبحث. فالانتقال السهل للأفكار الذي لا يسبب أيّ عاطفة بذاته، لا يقدر أبداً أن يكون ضرورياً أو مفيداً للأهواء، إلاّ بالترويج للتنقّل بين بعض الانطباعات المتعالقة، من دون ذكر أنّ الموضوع نفسه يسبب درجة أكبر أو أصغر من الزّهوّ، ليس فقط بسبب نسبة الزيادة أو النقصان في كيفيّاته، بل أيضاً حسب البعد أو القرب في العلاقة، الأمر الذي يدلّل بوضوح على انتقال الوجدانيّات على طول العلاقات الفكريّة، حيث يولّد كلّ تغيّر في العلاقة تغيراً في الهوى متناسباً معه. لذلك يُعتبَر جزء واحد من النظام السابق، المتعلّق بالعلاقات بين الأفكار، برهاناً وافياً على الجزء الآخر المتعلّق بالعلاقات بين الانطباعات، وهو ذاته مؤسّس بوضوح شديد على الخبرة، لذا سيكون وقتاً

ضائعاً أن نكدّ أكثر لنبرهن عليه. وسيبقى هذا ظاهراً بوضوح كبير في حالات معيّنة بذاتها. مثلاً، يزهو الرجال بجمال بلادهم، وببلادهم، وبأبرشيتهم. حيث تولّد فكرة الجمال هنا بشكلٍ واضح لذّة ما. وهذه اللذّة تتعلّق بالزّهوّ. بشرط أن يكون موضوع أو سبب هذا اللذّة متعلّق بالنفس أو موضوع الزّهوّ. إذ يتمّ الانتقال من انطباع إلى آخر بواسطة هذه العلاقة المزدوجة للانطباعات والأفكار.

ويفترّ الرجال أيضاً بحرارة الطقس التي ولدوا فيها، أو بخصوبة تربة وطنهم، أو بجودة الخمر، أو الفواكه أو المؤن المنتَجة من تلك التربة، كما يزهون بنعومة أو قوّة لغتهم، و أشياء أخرى من ذلك النوع خاصّة بهم وحدهم. وهذه المواضيع تملك بصورة واضحة إشارة إلى لذّات الحواس، [٦٣] وتعتبر طيّبة للشعور بصورة أصليّة أو للتذوق أو للسمع. فكيف يمكن لها أن تصبح مواضيع للزّهوّ بشكل مطلق، إلاّ بواسطة ذلك الانتقال المشروح أعلاه؟

ويوجد بعض الذين اكتشفوا غروراً من نوع معاكس، إذ يستحلون تنقيص قيمة بلادهم، بالمقارنة مع البلدان التي قد سافروا إليها، حيث يجد هؤلاء الأشخاص عندما يكونون في الوطن محاطين برجال بلادهم، أنّ العلاقة القويّة بينهم وبين أمّتهم مقسّمة بين كثيرين، وأنّها ضائعة بينهم بوجه من الوجوه، بينما علاقتهم البعيدة بالبلد الغريب، التي تشكلّت برؤيتهم له ومعيشتهم فيه، تزداد عندما يعرفون قلّة عدد الذين قاموا بالمثل. وبسبب هذا نجدهم معجبون دائماً بجمال ونفع وندرة ما هو في الخارج، بشكل يعلو على ما هو في الوطن.

فلا عجب أنّ نزهو بكيفيّات هؤلاء المتصلين بنا بالدم أو بالصداقة، بما أنّنا نزهو بالبلد أو بالطقس أو أيّ موضوع جامد، يحمل علاقة بنا. طبقاً لذلك نجد أنّ الكيفيّات نفسها التي تولّد زّهواً في أنفسنا تولّد أيضاً بدرجة أقلّ الأثر نفسه، عندما تُكتشف عند أشخاص على علاقة بنا. حيث تتكشّف الجدارة، والجمال، والكياسة، والثقة، ومكرمات قرابتهم بدقة بواسطة الزّهوّ، على أنّها بعض المصادر الجليلة لزهوّهم.

نفتخر في أنفسنا بثرواتنا، لدرجة أنّنا حتى نرضي غرورنا نرغب أن يمتلكها كلّ شخص ذو صلة بنا بالمثل، ونشعر بالخجل من أيّ شخص دنيء أو

فقير بين أصدقائنا وأقاربنا. ولهذا السبب نزيح الفقراء بعيداً عنا ما أمكننا ذلك، لكن بما أنّنا لا نقدر أن نحول دون الإملاق لدى بعض أقاربنا البعيدين من جهة، ومن جهة أخرى نأخذ أجدادنا على أنّهم أقاربنا الأقرب، لذلك وبناء على هذا التعليل يستحلي أيّ واحد أن يكون ابن عائلة كريمة، وأن يتحدر من سلسلة طويلة من الأكابر الأشراف الأغنياء.

ولقد لاحظت مراراً أنّ الذين يتباهون بعراقة عائلاتهم، يفرحون عندما يوحدون ظرف امتلاك أكابرهم لأجيال عديدة وبشكلّ مستمر حصّة الأرض نفسها، مع ظرف آخر هو عدم تغيير عائلاتهم ملكيّاتها بشكل مطلق، أو أنّها لم تستوطن في بلد أو إقليم آخر. [٦٤] ولاحظت أيضاً، عندما يتباهون بأنّ هذه الأملاك قد انتقلت عبر منحدر مركّب بالكامل من الرجال، وأنّ الشرف والثروة لم يعبرا أبداً عبر أيّة امرأة، فإنّ هذا يشكّل سبباً إضافيّاً للغرور. لنسعى لشرح هذه الظاهرة بواسطة النظام السابق.

عندما يتباهى أيّ شخص بعراقة عائلته، فمن الواضح أنّ دواعي غروره ليست الامتداد بالزمن وكثرة أجداده فقط، بل ثراءهم و مفاخرهم أيضاً، التي من المفروض أن تنعكس بالبريق عليه هو نفسه بسبب علاقته بهم. فهو يتأمّل أولاً هذه المواضيع، التي تأثّر بها بكيفيّة طيّبة، ويرجع من ثمّ لنفسه عبر علاقة الأهل بالولد مزدهياً بهوى الزّهوّ، بواسطة العلاقة المزدوجة للانطباعات والأفكار. وبما أنّ الهوى يعتمد لهذا السبب على هذه العلاقات، فكائناً من كان الذي يقوّي أيّاً من هذه العلاقات سوف يزيد أيضاً الهوى، وكائناً من كان الذي يُضعف العلاقات سوف يُنقص الهوى. ومن المؤكد الآن أن هُويّة الحيازة تقوّي العلاقة الفكريّة الناشئة عن الدم والقرابة وتنقل الواهمة بسهولة عظيمة من جيل إلى آخر، من الأجداد الموغلين في القدم إلى ذرّيتهم، الوارثين لهم والمنحدرين منهم على حدّ سواء. ومن خلال هذه السهولة ينتقل الانطباع كاملاً ويثير بالتالي درجة أعظم من الزّهوّ والغرور.

وتبقى القضيّة على حالها في انتقال المكرمات والثروة عبر سلسلة من الذكور من دون المرور عبر أيّ أنثى. وهي كيفيّة للطبيعة الإنسانيّة سوف نتأمّلها

فيما بعد[1] حيث تلتفت المخيّلة تلقائياً إلى المهم والجسيم كائناً ما يكون، وعندما يُعرض لها موضوعان الأوّل صغير والثاني كبير، فإنّها تترك السابق عادة وتصرف وكدها على اللاحق بصورة كاملة. ففي مجتمع الزواج مثلاً يحوز جنس الرجال على الأفضليّة على جنس النساء، ويحظى الزوج بانتباهنا أولاً، سواء تأمّلناه مباشرة أم وصلنا إليه بالمرور عبر مواضيع ذات علاقة به، فكلتا الفكرتين تتموضعان عليه باغتباط أعظم، وتصل إليه بسهولة أكبر بالمقارنة مع زوجته. ومن السهل أن نرى أنّ هذه الخاصيّة سوف تقوي علاقة الولد بالوالد وتضعف علاقة الولد بالأمّ. بما أن كلّ العلاقات ليست شيئاً آخر غير النزوع للمرور من فكرة إلى أخرى، [٦٥] فالذي يقوّي النزوع يقوّي العلاقة كائناً من يكون، وطالما أنّنا نملك نزوع المرور من فكرة الأولاد إلى فكرة الأب أكثر مما لدينا نزوع المرور من فكرة الأولاد إلى فكرة الأمّ، يجب أن نشير إلى العلاقة الأسبق على أنّها العلاقة الأوثق والأكثر أهمية. وهذه هي العلّة وراء حمل الأولاد اسم أبيهم بشكلٍ عام، ولماذا يتمّ تقييمهم بميلاد أشرف أو بميلاد أرذل تبعاً لعائلته. وعلى الرغم من استحواذ الأمّ على روح أسمى وعبقريّة أكثر من الأب، كما يحدث غالباً، يسود القانون العام على الرغم من الاستثناء، تبعاً للمذهب الذي شُرح أعلاه. لا بل حتى عندما يكون التفوق عظيماً جداً في أيّ مجال، أو عندما يكون لأيّة علل أخرى تأثير مماثل، لدرجة أن يتكنى الأولاد بعائلة الأمّ بدلاً من عائلة الأب، تبقى القاعدة العامّة محتفظة بنجوعها، بأنّ أمراً كهذا يُضعف العلاقة ويصنع نوعاً من القطيعة في خط الأجداد. فالمخيّلة لا تسير على طول خط الأجداد بسهولة، ولا هي بقادرة على نقل الشرف وحسن السمعة من الأجداد إلى أعقابهم من نفس الاسم والعائلة بسهولة كبيرة، مثلما يحدث عندما يكون الانتقال ممتثلاً للقوانين العامّة، ويمرّ من الأب إلى الابن ومن الأخ إلى الأخ.

---

(١) الباب الثاني الفصل الثاني.

الفصل العاشر

المِلكيّة والثروة

تمّ تقدير علاقة المِلكيّة على أنّها الأوثق والأكثر توليداً لهوى الزّهوّ من بين كلّ الأخريات، وهذه العلاقة سيكون من المحال عليّ بشكل كامل أن أشرحها قبل أن آتي على معالجة العدل وباقي الفضائل الأخلاقيّة. ومن الكافي أن نلاحظ في هذه المناسبة، **أنّ المِلكيّة يمكن تعريفها على أنّها علاقة بين شخص وموضوع يسمح له ويمنع غيره من تملّكه ومن استعماله بشكل حرّ، من دون انتهاك قوانين العدل والحقّ الأخلاقي.** لذلك إذا كان العدل فضيلة ذات تأثير أصليّ وفطريّ على الذهن الإنسانيّ، يمكن النظر إلى المِلكيّة كنوع خاص من السببيّة، سواء تأمّلنا الحرّية التي تعطيها للمالك ليشغّل موضوعه كما يشاء، أو تأمّلنا الفوائد التي يحصدها منه. ويبقى الحال على ما هو عليه، إذا كنا سنعتبر العدل وفقاً لنظام ما عند فلاسفة معيّنين، فضيلة مصنوعة وليست فطريّة، لأنّ الشرف عندئذ والعُرف والقوانين المدنيّة تزود المكان بوعي فطري، [٦٦] وتولّد الآثار نفسها بدرجة ما. كما أنّ هذا يؤكد في الوقت نفسه، أنّ ذكر المِلكيّة يحمل فكرنا تلقائياً إلى المالك، ومن المالك إلى المِلكيّة، وهذا الأمر بكونه برهاناً على علاقة كاملة بين الأفكار، فإنّه يشكّل كلّ ما هو ضروري لفرضنا الحالي. حيث يولّد دائماً اقتران علاقة فكرّية بعلاقة انطباعيّة انتقالاً للوجدانيّات، ولذلك كلّما ثار ألم أو لذّة من موضوع ما، يتصل بنا بعلاقة المِلكيّة، يمكن لنا أن نتأكد أنّ ما سوف ينشأ عن هذا الاقتران بين العلاقات سيكون إمّا زهواً أو اتّضاعاً، إذا ما كان النظام السابق رصيناً ووافياً بالفرض. وسواء أكان كذلك أم لم يكن، فإنّنا نُقنع أنفسنا حالاً بأعجل نظرة ممكنة على الحياة الإنسانيّة.

يعتبر أيّ شيء ينتمي لرجل مغرور أفضل ما يمكن أن يوجد في أيّ مكان، إذ تفوق بيوته، وعربته، وأثاثه، وثيابه، وخيوله، وكلاب صيده، في خاطره كلّ الآخرين، ومن السهل أن نلاحظ أنّ الرجل المغرور يستخرج سبباً جديداً للزّهوّ والغرور من أقلّ مزيّة في أيّ من هؤلاء. فخمره، إن كنت ستصدقه ، يملك أفضل طعمة بالمقارنة مع أيّ خمر آخر، وفن الطبخ عنده أكثر دقة في الصنع، ومائدته أكثر ترتيباً، وخادموه أكثر خبرة، والهواء الذي يعيش فيه أكثر صحة، والتربة التي يحرثها أكثر خصوبة، وثماره تنضج أبكر ولدرجة كاملة عظيمة، وهذا شيء جدير بالملاحظة لجدّته والآخر لعراقته. وهذه التحفة الفنيّة التي صنعها فنان مشهور، قد انتمت ذات مرة لأمير أو لرجل عظيم، باختصار يمكن لكلّ المواضيع المفيدة أو الجميلة أو المدهشة أو التي لها علاقة بشيء من هذا القبيل، أن تثير هذا الهوى بواسطة المِلكيّة. فهي تتفق في منح اللذّة ولا تتفق في مزيّة أخرى. وهذه وحدها مشتركة بينها، ولذلك يجب أن تكون الكيفيّة التي تنتج الهوى الذي يعتبر بدوره أثرهاَ العام. وبما أنّ كلّ حالة جديدة هي دليل جديد، وبما أنّ الحالات التي هنا كثيرة جداً، يمكنني أن أجرؤ على تأكيد ندرة الأنظمة التي تمّ البرهان على صحتها بشكلّ كامل ومطلق من خلال الخبرة مثل النظام الذي قدمته هنا.

إذا كانت ملكيّة أيّ شيء تعطي لذّة سواء لمنفعته أم لجماله أم لجدّته فإنّها تولّد أيضاً الزّهوّ من خلال علاقة مزدوجة من الانطباعات والأفكار، ولا داعي للدهشة إذا كانت القدرة على اكتساب هذه الملكيّة، ستملك الأثر نفسه. لذا سنعتبر الآن أنّ الثراء، هو القدرة على اكتساب ملكيّة ما هو لذيذ، وأنّه يمتلك تأثيراً على الأهواء من خلال الرؤية فقط. [٦٧] سوف يعتبر الورق في عدّة مناسبات ثروة وذلك لأنّه من الممكن أن يفضي إلى القدرة على الحصول على المال. والمال ليس ثراء، بما هو مادة معدنيّة ذات كيفيّات معيّنة من الصلابة والوزن وقابليّة الانصهار، لكنه كذلك فقط بما هو على علاقة بملذّات ومسرّات الحياة. وبأخذ هذه المقولة من ثمّ على أنّها من المسلّمات، والتي هي بذاتها واضحة جداً، يمكن أن نشتق منها واحدة من أقوى الأدلّة التي لم أوظفها بعد لأبرهن على تأثير العلاقات المزدوجة على الزّهوّ والضعة.

لقد لوحظ في معالجة الفاهمة، أنّ التمييز الذي نصنعه أحياناً بين القدرة وبين استعمالها، سخيف بشكلٍ كامل، وأنّه لا ينبغي للإنسان ولا لأيّ كائن آخر على الإطلاق، الاعتقاد بملكيّة أيّ قدرة، ما لم يستعملها ويضعها في الفعل. لكن على الرغم من أنّ هذا صحيح بصورة صارمة وبطريقة فلسفيّة وعادلة في التفكير، إلاّ أنّها ليست فلسفة أهوائنا، بل إنّ العديد من الأشياء تشغّل الأهواء من خلال الفكرة وافتراض أنّ القدرة مستقلة عن استعمالها الفعلي. حيث نشعر باللذّة عندما نحوز على قدرة تحصيل اللذّة ونتزعج عندما يحوز آخر على قوّة تسبب الألم. وهذا واضح من الخبرة. لكن لكي نعطي تفسيراً عادلاً للمسألة، وتعليلاً لهذا الاغتباط والكدر يجب أن نروز الاعتبارات التالية.

لا يتأتى خطأ تمييز القدرة عن استعمالها بشكلٍ كامل عن المذهب المدرسي القائل بالإرادة الحرّة، الذي لا يدخل في الحياة العامّة إلاّ قليلاً جداً في واقع الأمر، ولا يملك إلاّ تأثيراً صغيراً على طرق تفكيرنا الشائعة والعاميّة، وهذا من الأمور الواضحة. فتبعاً لذلك المذهب، لا تحرمنا دوافعنا من حريّة الإرادة ولا تذهب بقدرتنا على إنجاز أو الكفّ عن أيّ فعل. لكن وفقاً للمفاهيم العامّة، لا حول للرجل ولا قوّة، عندما تتموضع دوافع جليلة بينه وبين إرضاء رغباته، وتجبره على الكفّ عما يرغب بإنجازه. فأنا لا أعتقد بأنّي قد سقطت صريعاً بقوّة عدوي لمجرّد أنّي رأيته يجتازني في الشارع والسيف بيده، عندما لم أكن مزوداً بأيّ سلاح. فأنا أعرف أنّ الخوف من القاضي المدني رادع قويّ كأيّ رادع من حديد، وأنّني فيه في أمان كامل كما لو أنّ عدوي مقيّد بسلاسل أو مسجون. لكن عندما يكتسب شخص ما سلطة كبيرة عليّ، حيث لا يوجد أيّ حائل خارجي لأفعاله فقط، ولكن أيضاً من الجائز أن يعاقبني أو يكافئني كما يشاء من دون أن يخشى العقاب بدوره، فإنّني [٦٨] عندئذ أنسب إليه قوّة كاملة وأعتبر نفسي من رعيّته أو من مزارعيه.

إذا قارنا، الآن، هاتين الحالتين، لشخص يملك دوافع قويّة من المصلحة أو الأمان ليكفّ عن أيّ فعل، ولشخص آخر لا يخضع لإكراه كهذا، سنجد تبعاً للفلسفة المشروحة في الكتاب السابق أنّ الفرق الوحيد المعروف بينهما يتموضع في أنّنا نستنتج في الحالة السابقة من الخبرة الماضية، أنّ الشخص لن ينجز ذلك

الفعل أبداً، وأنّ الشخص في الحالة اللاحقة من الممكن أو على الأغلب أن ينجزه. فلا شيء أكثر تغايراً وتقلباً بتعدد المناسبات من إرادة الإنسان، ولا يقدر أيّ شيء غير الدوافع القويّة على منحنا يقيناً مطلقاً عند إبداء الرأي بما يتعلّق بأيّ من أفعاله المستقبليّة. فعندما نرى شخصاً محرراً من هذه الدوافع، نفترض إمكانيّة إمّا قيامه أو كفّه عن الفعل، وعلى الرغم من أنّنا قد نستنتج أنّه مُجبر بالدوافع والأسباب في العموم، إلاّ أنّ هذا لا يزيل الإلتباس عن حكمنا المتعلّق بهذه الأسباب ولا عن تأثير ذلك الإلتباس على الأهواء. لذلك ننسب من حينها القدرة على إنجاز الفعل لكلّ شخص لا يملك دافعاً قويّاً جداً يمنعه من إنجازه، ويرفض تصوّره للفعل، بالتالي من الممكن الاستنتاج بحق، أنّ القدرة تمتلك بصورة دائمة إسناداً على استعمالها إمّا فعليّاً أو احتماليّاً، وأنّ الشخص قد مُنح قدرة ما، عندما نجد من الخبرة الماضية أنّه من المحتمل أو على الأقلّ من الممكن أن يستعملها. وفي حقيقة الأمر مثلما تشير أهواؤنا دائماً إلى الوجود الواقعي للمواضيع، ومثلما نحكم دائماً على هذه الواقعيّة من أمثلة ماضية، لا شيء يمكن أن يكون أكثر احتمالاً بذاته من دون أيّ استدلال آخر، **من أنّ قوام القدرة يتألف من إمكانيّة أو احتماليّة أيّ فعل، كما تكشّف ذلك من خلال الخبرة والممارسة في العالم.**

إذا وجد شخص ما في حالة مواجهة معي، حيثما لا يوجد دافع قوي يردعه عن إيذائي، والنتيجة ليست مؤكّدة فيما إذا كان سيؤذيني أم لا، فمن الواضح الآن، أنّني سأتكدّر في هذه الحالة، ولن أقدر على تأمّل احتماليّة أو إمكانيّة ذلك الإيذاء من دون قلق واضح. فالأهواء ليست متأثرة فقط بهذه الأحداث بما هي مؤكّدة ومعصومة عن الخطأ، ولكن أيضاً بدرجة أدنى، من الأحداث بما هي ممكنة وعرضيّة. وعلى الرغم من أنّه من الممكن أن لا أشعر في الواقع بأيّ أذى وأن اكتشف من خلال الحادث ـ والحديث فلسفيّ ـ، أنّ الشخص [٦٩] لا يملك أيّ قدرة على إيذائي على الإطلاق، طالما أنّه لم يستعمل أيّاً منها، فإنّ هذا لا يمنع انزعاجي من الشك السابق. وتشتغل الأهواء الطيّبة هنا ربما مثلما تشتغل الأهواء الكريهة، وتنقل لذّة عندما أدرك أنّ خيراً ما سيصبح ممكناً أو محتملاً من خلال الإمكانيّة أو الاحتماليّة التي يبذلها آخر لي لدى تنحية الدوافع القويّة التي أعاقته قديماً ربما.

لكن يمكننا أن نلاحظ بصورة أدق، ازدياد هذا الاغتباط عندما يقترب أيّ خير، بطريقة يكون بقدرة المرء الخاصّة أن يأخذه أو أن يرفضه، ولا يوجد أيّ عائق فيزيائي، ولا أيّ دافع قوي يعوق متعتنا. وبما أنّ الرجال جميعاً يرغبون بالمتعة، فلا شيء يمكن أن يكون أكثر احتمالاً من وجودها عندما لا يوجد عائق خارجي أمام توليدها، وعندما لا يشعر الرجال بأيّ خطر من تبعة رغباتهم. ففي تلك الحالة تتوقّع مخيّلتهم الغبطة بسهولة، وتنقل الفرح نفسه، كما لو أنّهم يقتنعون بوجوده الواقعي والفعلي.

لكن هذا لا يفسّر الغبطة التي تصحب الثراء بشكل كاف. فالبخيل يتلقى بهجة من ماله، من القدرة التي يقدّمهاله على التنبؤ بكلّ ملذّات ومسرّات الحياة، على الرغم من معرفته أنّه قد تمتّع بثرواته لأربعين سنة من دون توظيفها أبداً، وبالمحصلة لا يقدر هذا البخيل على استنتاج، ولا بأيّ نوع من أنواع التفكير، أنّ الوجود الواقعي لهذه الملذّات أقرب له مما لو حُرم بشكل كامل من ممتلكاته. لكن رغم عجزه عن تشكيل أيّ نتيجة كهذه بطريقة للتفكير تتعلّق بالدنو المقترب للذّة، فمن المؤكد أنّه يتخيّلها تدنو أقرب فأقرب،كلّما أزيلت العوائق الخارجيّة، بالتوافق مع زوال الدوافع الأكثر قوّة للمنفعة والأخطار التي تعارضها. وللحصول على غبطة أعظم في هذا المجال يجب أن أشير لتعليلي للإرادة، حيث سأشرح ذلك الإحساس المزيف بالحريّة الذي يجعلنا نتخيّل قدرتنا على إنجاز أيّ شيء ليس خطراً جداً أو هدّاماً[1]. وعندما لا يكون أيّ شخص آخر تحت إكراهات قويّة من المصلحة تحول دون أيّة لذّة، فإنّنا نحكم من خلال الخبرة أنّ اللذّة سوف توجد، وأنّه سيحصل عليها على الأغلب. لكن عندما نكون نحن في ذلك الوضع، فإنّنا نحكم من خلال توهّم المخيّلة أنّ اللذّة تبقى أقرب وأكثر فوريّةً. ويبدو أنّ الإرادة تتحرّك بسهولة في كلّ اتجاه، وتلقي ظلاً أو صورة عن نفسها، حتى على ذلك الجانب الذي لم تستقر عليه. [٧٠] ويبدو أنّ المتعة بواسطة هذه الصورة تدنو أقرب إلينا، وتمنحنا الاغتباط الحيويّ نفسه كما لو أنّها مؤكدة ولا يمكن تجنبها إطلاقاً.

---

(١) الباب الثالث، الفصل الثاني.

سيكون من السهل الآن أن نسحب هذا الاستدلال إلى خلاصته، وأن نبرهن، عندما تولّد الثروات أيّ زهوّ أو غرور في مالكيها، كما لا تفشل أبداً في توليدها، أنّ ذلك يكون فقط بواسطة العلاقة المزدوجة للانطباعات والأفكار. فماهيّة الثراء بذاتها تتقوّم بالقدرة على تحصيل لذّات ومسرّات الحياة. وماهيّة هذه القدرة بذاتها تتقوّم باحتمال استعمالها، وحملنا على توقّع الوجود الواقعي للذّة، باستدلال صحيح أو مزيف. وهذا التوقع للذّة هو في حدّ ذاته، لذّة جليلة، وبما أنّ سببها نوع من الحيازة أو الملكيّة، التي نتمتع بها، والتي هي لذلك متعلّقة بنا، فإنّنا نرى هنا بشكلٍ واضح كلّ أجزاء النظام السابق مستنتجة أمامنا استنتاجاً مضبوطاً ومميزاً.

تعتبر العلّة التي يسبب بها الثراء اللذّة والزّهوّ، والتي يثير بها العوز الكدر والضعة، العلّة نفسها في توليد القدرة للعواطف السابقة، وتوليد العبودية للعواطف اللاحقة. إذ تجعلنا القدرة أو السلطة على الآخرين قادرين على إرضاء كلّ رغباتنا، وتعرضنا العبودية لألف عوز ومخزاة، بجعلنا تابعين لإرادة الآخرين.

ومن الجدير بالملاحظة هنا أنّ الزّهوّ بالسلطة أو الخجل من العبودية يتوسّع بشكل كبير من خلال التمعّن بالأشخاص، الذين نمارس عليهم سلطتنا، أو الذين يمارسونها علينا. فعلى فرض احتمال صياغة حالة من عمليّات إجرائية بديعة جداً، حيث يقدر هؤلاء الأشخاص على التحرك والفعل وهم منقادون للإرادة، من الواضح أنّ تملّك هذه العمليات الإجرائية سوف يعطي زهوّاً أو لذّة، لكن ليس إلى درجة مماثلة للدرجة التي تعطيها السلطة نفسها عندما تنفّذ على مخلوقات عقلانيّة وحكيمة، تناظر شروطها شروطنا حيث يبدو الأمر أكثر متعةً وشرفاً. فالمقارنة تعتبر في كلّ الحالات منهجاً أكيداً لزيادة تقديرنا لأيّ شيء. حيث يشعر الرجل الغني بهناء ظرفه بشكل أفضل من خلال معارضة ظرفه بظرف شحاذ. لكن توجد مزيّة خاصّة بالسلطة وحدها تبدو بواسطة التعارض الذي يتمّ تقديمه لنا بوجه من الوجوه بين ذواتنا والشخص الذي نأمره. إذ تجد المخيّلة أنّ المقارنة واضحة وتلقائيّة في الموضوع ذاته، حيث يكون المرور من الفكرة إلى مفهومها لطيف وسهل.[٧١] وأنّ هذا الظرف يملك أثراً كبيراً في زيادة نفوذ المقارنة وسوف يظهر هذا الأثر فيما بعد عند فحص طبيعة الضغينة والحسد.

الفصل الحادي عشر

محبّـة حُسن السمعة

توجد بجانب هذه الأسباب الأصليّة للزّهوّ و الضعة، حسب آراء الآخرين، أسباب ثانويّة، ذات تأثير مكافئ على الوجدانيّات. مثلاً، تعتبر سمعتنا، وشخصيتنا، واسمنا، بواعث ذات أهمية وعلى قدر عظيم، وحتى أسباب الزّهوّ الأخرى مثل الفضيلة والجمال والثراء تصبح ذات تأثير قليل، عندما لا تُدعم بآراء وميول الآخرين. ومن أجل تعليل هذه الظاهرة سيكون من الضروري أن نتريث قليلاً، وأن نشرح أولاً طبيعة التعاطف.

لا توجد كيفيّة في الطبيعة الإنسانيّة أكثر تميزاً في كلٍّ من ذاتها وعاقبتها، من كيفيّة النزوع التي نملكها للتعاطف مع الآخرين، ولتلقي نزعاتهم وعواطفهم عن طريق التواصل، مهما تكن مختلفة أو متعارضة مع نزعاتنا وعواطفنا. ولا يبدو هذا عند الأطفال فقط، الذين يسلّمون بتمام الثقة بكلّ رأي يقدّم لهم، ولكن حتى عند الرجال الأعظم فهماً وقدرة على الحكم، إذ يجدون صعوبة كبيرة في تتبع استدلالاتهم أو نزعاتهم التي تتعارض مع استدلالات أو نزعات أصدقائهم ورفاقهم اليوميين. كما يجب أن نُسند لهذا المبدأ التناسق العظيم الذي يمكن أن نلاحظه بين أرواح واتجاهات التفكير عند هؤلاء الذين هم من أمّة واحدة، ومن المرجّح كثيراً أن يكون التعاطف منشأ هذا التشابه أكثر من أيّ تأثير يكون للتربة والطقس اللذين يستمران على حالهما بلا تغيير، إلاّ أنّهما رغم ذلك ليسا قادرَين على حفظ شخصيّة الأمّة متماسكة وعلى حالها لقرن من الزمان. حيث يجد الرجل ذو الطبيعة الجيّدة نفسه في لحظة ما من نفس مزاج صاحبه، وحتى الرجال الأكثر زّهوّاً وفظاظة يصطبغون بمزاج رجال بلدهم ومعارفهم. مثلاً تسكب الملامح البهيجة في ذهني رصانة وسروراً كبيرين، مثلما ترميني الملامح

الحزينة أو الغاضبة بتثبيط مفاجئ. إذ أشعر بأهواء البغضة والاستياء والتقدير والمحبّة والشجاعة والطرب والاكتئاب، من خلال التواصل، أكثر من شعوري بها من خلال مزاجي وطبعي الفطريين. إذن يالها من ظاهرة بديعة تستحق انتباهنا، واقتفاء أثرها إلى مبادئها الأولى.

يُعرف التأثير الوجداني، مهما يكن، عندما يتمّ تشرّبه من خلال التعاطف، أولاً بآثاره [٧٢] وبتلك الإشارات الخارجيّة في تقاطيع الوجه وأسلوب المحادثة التي تنقل فكرة عنه. وتتحوّل هذه الفكرة إلى انطباع بسرعة، وتحصل على درجة كبيرة من القوّة والحيويّة لدرجة تصير معها الهوى نفسه، وتنتج انفعالاً مكافئاً، مثل أيّ أثر وجداني أصيل. وينطلق هذا التغيّر من الفكرة إلى الانطباع، مهما يكن وليد ساعته، من رؤيا وتأمّلات محققة لن تفلت من الفحص الدقيق للفيلسوف، على الرغم من أنّ الشخص قد يكون مَنْ وضعها بنفسه.

تحضرنا الفكرة أو بالأحرى الانطباع عن أنفسنا بصورة حميمة دائماً، ويمنحنا وعينا فهماً حيوياً عن شخصنا الذاتي؛ إذ ليس ممكناً أن نتخيّل قدرة أيّ شيء على المضي بهذا الخصوص أبعد منه. لذلك يجب أن يُفهم الموضوع المتعلّق بذواتنا، كائناً ما كان، من خلال فهم ذي حيويّة مماثلة، تبعاً للمبادئ السابقة، وعلى الرغم من أنّ هذه العلاقة لن تكون بقوّة العلاقة السببيّة، إلاّ إنّه ما يزال متوجباً امتلاكها نفوذاً كبيراً. إذ لا يمكن نكران علاقات التشابه والتجاور خصوصاً عندما استخلصناها من الوجود الواقعي للموضوع الذي يشابهه أو يجاوره، من خلال الاستدلال بقانون العلّة والمعلول، وملاحظة الإشارات الخارجيّة.

يتضح الآن أنّ الطبيعة قد حَفِظَت تشَابَهاً عظيماً بين كلّ المخلوقات الإنسانيّة، إذ إنّنا لا نلاحظ أيّ هوى أو مبدأ عند الآخرين من النوع الذي لا نجد ما يوازيه في أنفسنا بدرجة أو بأخرى. ونجد أنّ الوضع ذاته ينطبق على تركيب الذهن كما ينطبق على تركيب الجسد. فمهما يكن اختلاف الأجزاء في الشكل أو الحجم، فإنّ بنيتها وتركيبها في العموم يبقى نفسه. حيث يوجد تشابه بديع، يحفظ ذاته بين كلّ تنويعاتها، وهذا التشَابه سوف يساهم بشكلٍ كبير في إدخالنا في عواطف الآخرين، والتأثير فيها بالغبطة واللذّة. تبعاً لذلك نجد أنّ

التعاطف يزداد سهولة، عندما يوجد بجانب التشابه العام لطبيعتنا، أيّ تماثل خاص في طرائقنا أو في شخصياتنا، أو في بلداننا أو في لغاتنا.وكلّما قويت العلاقة بين أنفسنا وأيّ موضوع، استطاعت المخيّلة أن تنتقل بسهولة أكبر، وأن تنقل إلى الفكرة ذات العلاقة حيويّة الفهم الذي نشكّل به دائماً الفكرة عن شخصنا نحن. [٧٢] ولا يُشكّل التشابه العلاقة الوحيدة التي لها هذا الأثر، إلاّ أنّها تتلقى قوّة جديدة من علاقات أخرى، من الممكن أن تصاحبها، حيث تملك عواطف الآخرين تأثيراً قليلاً، عندما تنزاح بعيداً عنا، ولا بدّ من علاقة التجاور حتى تتواصل مع بعضها بالكامل. وقد تساهم علاقات القربى، بكونها نوعاً من السببيّة، أحياناً بالأثر نفسه، كذلك أيضاً التعرّف الذي يشتغل بالطريقة ذاتها مع التعلّم والتعوّد، كما سنرى بشكل أكثر عمقاً فيما بعد [1]. وعندما تتحد كلّ هذه العلاقات مع بعضها، فإنّها تنقل الانطباع عن شخصنا أو الوعي بشخصنا إلى فكرة عواطف أو أهواء الآخرين، وتجعلنا نفهمها بطريقة أقوى وأعظم حيويّة.

لقد لوحظ في بداية هذه الرسالة، أنّ كلّ الأفكار منتحلة من الانطباعات، وأنّ هذين النوعين من الإدراكات يختلفان فقط بدرجة القوّة والحيويّة، التي يحوزان بها على انتباه الروح. وأنّ الأجزاء الأصليّة المكوّنة للأفكار والانطباعات متشابهة بصورة محكمة. كذلك طريقة و ترتيب ظهورها نفسها. لذلك فإنّ الدرجات المختلفة من القوّة والحيويّة هي الخاصيّات الوحيدة التي تميّزها، وبما أنّ هذا الاختلاف قد ينزاح، لدرجة ما، بواسطة العلاقة بين الانطباعات والأفكار، فلا عجب إذن أن تصبح فكرة عاطفة ما أو هوى ما، بواسطة هذه العلاقة شائعة لدرجة تصير معها العاطفة ذاتها أو الهوى ذاته.كما أنّ الفكرة الحيويّة عن أيّ موضوع تناهز انطباعه دوماً، ومن المؤكد أنّنا قد نشعر بالمرض والألم من قوة المخيّلة ليس إلاّ، بل قد نجعل المرض واقعياً، بالتفكير المستمر فيه. لكن هذا ملاحظ أكثر ما يكون في الآراء والآثار الوجدانيّة، فالأمر هناك في معظمه يكون في تحوّل الفكرة الحيويّة إلى الانطباع. حيث تعتمد آثارنا الوجدانيّة على ذواتنا وعلى العمليّات الداخليّة للذهن، أكثر من أيّ انطباعات أخرى، لأنّها

---

(١) الباب الثاني، الفصل الرابع.

تنشأ تلقائيّاً من المخيّلة، ومن كلّ فكرة حيويّة نشكلّها عنها. هذه هي طبيعة وسبب التعاطف، وتبعاً لهذه الطريقة ندخل عميقاً جداً في آراء ووجدانيّات الآخرين، حيثما نكتشفها.

وتعتبر مطابقة هذه الظاهرات للنظام السابق المتعلّق بالفاهمة، وبالمحصلّة للنظام الحالي المتعلّق بالأهواء، طالما أنّها مناظرة لبعضها بعضاً، أمراً بديعاً على نحو خاص من مجمل هذه المسألة. [٧٤] فمن الواضح فعلاً، عندما نتعاطف مع أهواء وعواطف الآخرين، ظهور هذه الحركات الوجدانيّة أولاً في أذهاننا كأفكار ليس إلاّ، وفهمها على أنّها تنتمي لشخص آخر، كأيّ مسألة أخرى من مسائل الواقع. أيضاً من الواضح ارتداد أفكار وجدانيّات الآخرين إلى الانطباعات ذاتها التي تمثّلها، ونشوء الأهواء بما يتطابق مع الصور التي نشكلّها عنها. ويشكل كلّ هذا موضوعاً للخبرة الأكثر وضوحاً، ولا يعتمد على أيّ فرضية من فرضيات الفلسفة. لذا يمكن أن يُقرّ بالعلم وحده لتفسير الظواهر، رغم وجوب الاعتراف في الوقت نفسه أنّها واضحة بذواتها، ولا توجد إلاّ فرصة صغيرة لتوظيف العلم فيها. لأنّه علاوة على علاقة العلّة والمعلول، التي اقتنعنا من خلالها بواقعيّة الأهواء، التي نتعاطف معها، أقول: علاوة على هذا، يجب أن نُرفد بعلاقات التشابه والتجاور، لكي نشعر بالتعاطف في كماله التام. ومنذ أن استطاعت هذه العلاقات بأسرها ردّ فكرة الانطباع، وإيصال حيويّة الانطباع إلى الفكرة، بصورة كاملة بحيث لا يُفقد منها شيء في عملية الانتقال، نقدر أن نفهم بسهولة كيف يمكن لعلاقة العلّة والمعلول بمفردها أن تفيد في تقوية وإحياء فكرة ما. **إذن يوجد في التعاطف ارتداد واضح من الفكرة إلى الانطباع، وينشأ هذا الارتداد من علاقة المواضيع بذواتنا، ومن حضور أنفسنا لنا حضوراً وثيقاً بصورة دائمة.** دعونا نقارن كلّ هذه الظروف، وسوف نجد أنّ التعاطف مكرّس بشكل دقيق لعمليّات فهمنا، وحتى أنّه يحتوي على شيء ما أكثر إدهاشاً وفي غاية الغرابة.

حان الوقت الآن لنحوّل وجهة نظرنا عن التأمّل العام بالتعاطف إلى تأمّل تأثيره على الزّهوّ والضعة، فعندما تثور هذه الأهواء من التقدير و اللوم، أو من حُسن السمعة وقبحها، يمكننا ملاحظة عدم وجود أيّ شخص، على الإطلاق، تمّ تقديره من قبل شخص آخر من أجل أيّ كيفيّة كانت، لن تولّد من ذاتها، إذا كانت

واقعيّة، زهواً في الشخص المالك لها. لذا فإن المدائح ستتجه بنا إمّا صوب قوّته، أو ثرائه، أو عائلته، أو فضيلته، حيث يصلح كلّ منها موضوعاً للزّهوّ، كنّا قد شرحناه وعلّلناه للتوّ. و من المؤكد عندئذ إذا ما تأمّل شخص ما ذاته بنفس الهيئة التي يظهر فيها لمعجبيه، فإنّه سيتلقى أولاً لذّة منفصلة وفيما بعد زّهواً أو اغتباطاً ذاتيّاً، تبعاً للفرضيّة التي تمّ شرحها في الأعلى. أمّا الآن، لا يوجد شيء، أكثر تلقائيّة لنا، لكي نؤثر في آراء الآخرين بهذا الخصوص، من كلٍّ من التعاطف والاستنتاج، [٧٥] فالتعاطف يُحضِر عواطفهم أمامنا بصورة أليفة، والاستنتاج يجعلنا نشير إلى حكمهم كنوع من الحجّة على ما يجزمون بصحته. ويؤثر هذان المبدآن من المحاجة والتعاطف تقريباً على آرائنا كلّها، لكن يجب أن يملكا تأثيراً من نوع مخصوص، عندما نحكم على قيمتنا وشخصيّتنا الخاصّة. ويصاحب الهوى هذه الأحكام دائماً [١]، ولا يوجد شيء يميل لتشويش فاهمتنا، وليطوّح بنا إلى أيّ آراء مهما تكن مجاوزة حدّ المعقول أكثر من صلتها بالهوى، التي تفرض ذاتها على المخيّلة، وتعطي قوة إضافيّة لكلّ فكرة ذات علاقة. **ويمكن أن نضيف إلى هذا، أنّ وعينا لتحيّزنا العظيم لمصالحنا، يجعلنا نفرح خاصّة بأيّ شيء، يؤكّد الرأي الجيّد الذي نملكه عن ذواتنا، ونُصعق بسهولة لأيّ رأي يعارضه.**

ويبدو كلّ هذا مرجّحاً بشدة على صعيد النظريّة، ولكن لكي نمنح هذا الاستنتاج يقيناً كاملاً يجب أن نفحص ظواهر الأهواء، لنرى إن كانت تتفق معها.

نُقدّر حُسن الصيت من ضمن هذه الظاهرات، كواحدة من أكثرها إسعافاً لهدفنا الحالي، حيث على الرغم من أن حُسن السمعة طيّب بالعموم، إلاّ أننا نتلقى رضى أعظم من خلال استحسان هؤلاء، الذين نبجلّهم ونستحسنهم شخصيّاً أكثر من استحسان هؤلاء الذين نكرههم ونبنذهم. وبطريقة مماثلة ينكسر قلبنا على الأخص بازدراء الأشخاص، الذين نضع قيمة على أحكامهم، ولا نبالي لآراء بقيّة النوع الإنسانيّ على الإطلاق. لكن إذا تلقى الذهن من أيّ غريزة أصليّة رغبة بُحسن السمعة، وعزوفاً عن سوء السمعة، فإنّ حُسن السمعة وسوءها سوف يؤثران فينا من دون تمييز، وسوف يثير أيّ رأي، وفقاً لكونه

(١) الكتاب الأول ، الباب الثالث ، الفصل العاشر.

محبّذاً أو غير محبّذ، تلك الرغبى أو الصدود بشكلّ متساو. فالحكم على الأحمق إنّما هو حكم على شخص آخر، مثلما هو الحكم على رجل حكيم، لكنّه فقط أدنى في المرتبة في تأثيره على حكمنا الذاتي.

ونحن لا نتمتّع فقط بشكل أفضل باستحسان الرجل الحكيم بالمقارنة مع استحسان الرجل الأحمق، بل نتلقى غبطة إضافيّة من السابق، عندما يُكتسب بعد تعرّف لمدة طويلة و وثيقة. ويجد هذا تعليله تبعاً للطريقة نفسها.

ولا يعطينا مديح الآخرين أبداً لذّة كبيرة ما لم تتفق آراؤهم مع رأينا الشخصي ويثنوا علينا بسبب الكيفيّات التي نبرع فيها على الخصوص. [٧٦] فالجندي مثلاً يملك تقديراً قليلاً للصفة البلاغيّة، في طيلسان الشجاعة، أو في روح الفكاهة، أو في عظمة جهابذة التعليم. ومهما يكن التقدير الذي قد يحمله الرجل لأيّة كيفية، مأخوذة بشكل مجرّد، عندما يعي أنّه لا يملكها، فإنّ آراء العالم بأجمعه لن تمنحه إلاّ لذّة قليلة بذلك الخصوص، وذلك لأنّها لن تقدر على جعل رأيه الخاص مطابقاً لآرائهم.

تعتبر العائلات البهيجة أكثر الأشياء ألفة للرجال، لكن قلّة ذات اليد، تدفعهم لترك أصدقائهم وبلدهم، والسعي خلف معاشهم من خلال وظائف يدويّة وحقيرة بين الغرباء، أكثر من سعيهم بين هؤلاء، العارفين بمولدهم وحتى بتعليمهم. سنكون مغمورين، هذا ما يقولونه ـ، حيثما ذهبنا. ولن يتساءل أحد من أيّة عائلة قد انحدرنا. سنبتعد عن كلّ معارفنا وأصدقائنا، وبذلك سنتلاءم مع عوزنا وحِطّتنا بشكلّ أسهل. لدى

فحص هذه العواطف، أجد أنّها تقدّم العديد من الأدلّة المقنعة جداً من أجل غرضي الحالي.

أولاً: يمكن الاستنتاج منها، أنّ الانزعاج من كونك ممتهناً، يعتمد على التعاطف، وأنّ ذلك التعاطف يعتمد على علاقة المواضيع بذواتنا، طالما أننا نتكدّر بأعظم ما يكون من ازدراء الأشخاص المرتبطين بنا بقرابتي الدم والتجاور معنا في المكان. من هنا نسعى لتخفيض هذا التعاطف والإزعاج بفصل هذه العلاقات، ووضع أنفسنا في جيرة الغرباء، على مسافة بعيدة عن أقاربنا.

ثانياً: يمكننا أن نستخلص ضرورة العلاقات للتعاطف، غير منظور إليها من حيث هي، بصورة مطلقة، بل من حيث تأثيرها في ردّ أفكارنا عن عواطف الآخرين إلى العواطف ذاتها، بواسطة التداعي بين الفكرة عن أشخاصها، والفكرة عنّا نحن، بسبب تعايش علاقات القربى وعلاقات التجاور مع بعضهما في المكان نفسه هنا، لكن بكونها غير متّحدة في الأشخاص نفسهم، فإنّها تساهم في التعاطف بدرجة أقلّ.

ثالثاً: يستحق هذا الظرف بذاته انتباهنا؛ أي تخفيض التعاطف من خلال فصل العلاقات. فعلى فرض أنني وُضعت في ظرف رديء بين غرباء، وبالنتيجة لم أعامل إلاّ بخفة، إلاّ أنّني أجد نفسي في موقف أكثر ارتياحاً منّي عندما كنت أتعرض كلّ يوم لازدراء أقاربي وأبناء بلدي. فهنا أشعر بازدراء مضاعف من علاقاتي بأقاربي، لكنهم غائبين، ومن هؤلاء الذين هم بقربي، لكنهم غرباء. [٧٧] هذا الازدراء المضاعف قد تّم تعزيزه بالمثل بواسطة علاقتي القرابة والتجاور. لكن بما أنّ الأشخاص الذين يتصلون بي بهاتين العلاقتين ليسوا هم أنفسهم، فإنّ هذا الفرق في الأفكار يفصل الانطباعات الناشئة عن الازدراء، ويمنعها من تحوّل بعضها لبعض. إنّ ازدراء جيراني يملك تأثيراً محققاً، مثلما يمتلكه ازدراء قرابتي أيضاً. لكن هذه التأثيرات متمايزة، ولا تتّحد أبداً، مثلما يحدث عندما ينطلق الازدراء من الأشخاص الذين هم جيراني وأقربائي في وقت واحد. هذه الظاهرة مناظرة لنظام الزّهوّ والضعة التي تمّ شرحه أعلاه، والذي يبدو خارقاً للعادة بالنسبة إلى الأفهام العاميّة.

رابعاً: يخفي الشخص الواقع في هذه الظروف وبصورة تلقائيّة منبته عن هؤلاء الذين يعيش بينهم، وإذا ما ظنّ به شخص آخر أنّه ابن عائلة ذات ثروة وتقاليد تفوقان بكثير ثروته وتقاليده الحاليّان فإنّه سيتكدر بصورة كبيرة. فالحُكم يتمّ على كلّ شئ في هذا العالم من خلال المقارنة. فما هو ثراء فاحش خاص برجل نبيل إنّما هو فقر مدقع عند الأمير. مثلما سيظن الفلاّح سعادته في ما لا يقدر على الوفاء بمقتضيات الرجل النبيل. كذلك عندما يكون رجل ما، معتاداً على نمط فاخر في الحياة، أو يظن أنّه مخوّل بهذا الحق لأصله وفصله، فإنّ كلّ شيء أدنى من ذلك سيكون بشعاً ومخجلاً حتى، وهذه علّة إخفائه

مطالباته بثروة أكبر حينما يعمل في الصناعة المتعاظمة النمو. وبما أنّه وحده الذي يعلم بمصائبه في هذا الظرف، في حين يجهلها هؤلاء الذين يعيش معهم، فإنّه يمتلك الصورة والمقارنة البشعتين والمقترحتين من أفكاره هو فقط، ولا يتلقاها أبداً من خلال التعاطف مع الآخرين، الأمر الذي يجب أن يساهم بشكل كبير في غبطته وراحته.

وإذا وجدت أيّ اعتراضات على هذه الفرضيّة، بأنّ اللذّة التي نتلقاها من المديح، تثور من تواصل العواطف، سنجد عند التدقيق، أنّ هذه الاعتراضات عندما يُنظر إليها بمعيار صحيح سوف تفيد في توكيد الفرضيّة. فالسمعة الشعبيّة الواسعة قد تكون ممتعة حتى لرجل يحتقر العامّة؛ لكن ذلك يكون لأنّ كثرتهم تعطيهم سلطة ووزناً إضافياً. كذلك المنتحلين لآراء غيرهم يبتهجون بالمديح، رغم وعيهم لعدم استحقاقهم له، لكن هذا العمل إنّما هو نوع من بناء القلاع بالرمل، حيث تسلّي المخيّلة ذاتها بأوهامها الخاصّة وتجاهد لجعلها راسخة ومستقرة من خلال التعاطف مع عواطف الآخرين. [٧٨] فالرجال المتفاخرون هم الأكثر اهتزازاً للازدراء على الرغم من أنّهم غالباً ما لا يوافقون عليه بسهولة، لكن ذلك يكون بسبب التعارض بين الهوى الذي يملكونه فطرياً وذلك الهوى الذي يتلقونه من خلال التعاطف. وبطريقة مماثلة ينزعج العاشق المتيّم بشدّة إذا لمت واحتقرت حبّه، رغم أنّ معارضتك تعجز عن التأثير إلاّ من خلال المَعقِل الذي لك في نفسه، ومن خلال تعاطفه معك. أمّا إذا كان يحتقرك أو يشعر بأنك تمزح فلن يكون لكلامك أثر عليه مهما يكن.



الفصل الثاني عشر

الزّهوّ و الضعة عند الحيوانات

ستبقى على ملاحظتنا، أنّ أسباب الزّهوّ والضعة، مماثلة تماماً لفرضيّتنا مهما يكن المعيار الذي نتأمّل فيه هذا الموضوع، وأن لاشيء يمكنه أن يثير أيّ هوى منهما، ما لم يتصل بذواتنا، وينتج لذّة أو ألماً مستقلاً عن الهوى في الوقت نفسه. كما أنّنا لم نبرهن فقط، أنّ الميل لتوليد اللذّة أو الألم أمراً مشتركاً بين كلّ أسباب الزّهوّ أو الضعة، بل أيضاً أنّه الشيء الوحيد المشترك، وانّه بالتالي الكيفيّة التي تشتغل بها. بل لقد برهنّا أيضاً، أنّ الأسباب الأعظم قيمة لهذه الأهواء، ليست في الواقع شيئاً آخر غير القدرة على توليد إمّا الاحساسات الطيّبة أو المزعجة، ولذلك فإنّ كلّ آثارها ومن ضمنها، الزّهوّ والضعة، تشتق من ذلك الأصل ليس إلاّ. إذن لا يمكن لهذه المبادئ الفطريّة والبسيطة المؤسّسَة على هذه البراهين الصلبة، أن تفشل في إجبار الفلاسفة على استقبالها، إلاّ إذا تعارضت مع بعض الاعتراضات التي أفلتت مني.

يوحّد المختصون بعلم التشريح، وهذا أمر مألوف ،، ملاحظاتهم وتجاربهم عن الأجساد البشريّة مع ملاحظاتهم وتجاربهم عن البهائم، ويشتقون من اتفاق هذه التجارب دليلاً إضافياً على أيّ فرضيّة مخصوصة. ومن المحقق فعليّاً، عند تطابق بنية الأعضاء عند البهائم لتلك التي عند الإنسان، وتماثل اشتغال هذه الأعضاء أيضاً، فإنّ أسباب ذلك الاشتغال لا يمكن أن تكون مختلفة، كذلك مهما يكن ذلك الذي نكتشف صحته في نوع ما، يمكن الاستنتاج من دون تردد، أنّه محقّق على النوع الآخر. لذا فعلى الرغم من اختلاط العظام وتركيب الأعضاء الدقيق، يمكن الظن، على حق، أنّها مختلفة قليلاً عند الإنسان عما هي عند الحيوانات؛ ولذلك فإنّ أيّ تجربة نقوم بها على أيّ منهما تتعلّق بآثار الأدوية

[٧٩] لن تنطبق دائماً على الآخر، حتى أنّ بنية العروق والعضلات، ونسيج وموقع القلب من الرئتين، ومن المعدة، ومن الكبد، ومن أعضاء أخرى، هي ذاتها أو تقريباً ذاتها في كلّ الحيوانات، كما أنّ الفرضية ذاتها، التي تفسّر في نوع معيّن الحركة العضليّة، وسير العملية الهضمية[1]، ودوران الدم، يجب أن تكون قابلة للتطبيق على جميع الأنواع، وتبعاً لتوافق هذه الفرضيّة أو عدمه مع التجارب التي يمكن أن نقوم بها في أيّ نوع من المخلوقات، يمكننا استجرار البرهان على صحتها أو زيفها على الجميع. دعونا، لذلك، نطبّق هذا المنهج في البحث، حيث وجد أنّه مصيب ومفيد في الاستدلالات المختصّة بالجسد، على تشريحنا الحالي للذهن، ونرى ما الاكتشافات التي يمكننا تحقيقها بذلك.

ومن أجل هذا، يجب أن نبيّن أولاً المماثلة في الأهواء بين الرجال والحيوانات، وفيما بعد نقارن الأسباب التي تولّد هذه الأهواء.

توجد علامات عديدة واضحة عن الزّهوّ و الضعة بصورة جليّة في كلّ أنواع المخلوقات تقريباً، وفي المخلوقات التي من النوع النبيل على وجه الخصوص. فثغر ومشية البجع بذاتها، أو ديك الحبش، أو الطاووس تبيّن الفكرة الرفيعة التي اكتسبها عن نفسه، وازدراءه لكلّ الآخرين. والأمر الأكثر ملاحظة، في النوعين الأخيرين من الحيوانات، مصاحبة الزّهوّ للجمال بصورة دائمة، واكتشافه عند الذكر فقط. مثلاً الزّهوّ و المضاهاة عند العنادل في الغناء قد لوحظ عموماً، مثلما عند الخيول في السرعة، وعند كلاب الصيد في الحنكة والشمّ، وعند الثور و الديك في الشدّة، وعند كلّ حيوان آخر في صفته المخصوصة به وحده. أضف إلى ذلك أنّ كلّ أنواع الحيوانات، التي غالباً ما تقترب من الإنسان، حتى تشكلّ عائلة معه، تُظهر زّهوّاً واضحاً في مقاربته، وتتلذّذ بمديحه ومعانقته، بغض النظر عن أيّ اعتبار آخر. كما يُلحظ أنّ معانقة أيّ كان دون تمييز لا تعطيها هذا الزّهوّ، بلّ على الأخص معانقات الأشخاص الذين يعرفونهم ويحبونهم، بطريقة مماثلة للطريقة التي يُثار بها ذلك الهوى في النوع الإنساني. ويكوّن كلّ هذا

---

(١) حتي ، يوسف، **قاموس حتي الطبي**، إنكليزي عربي،ط٤ بيروت مكتبة لبنان ١٩٨٢.
Chyle: عصارة الطعام الجاهزة للامتصاص. (المترجم)

براهين واضحة، على أنّ الزّهوّ و الضعة ليست أهواء إنسانيّة فقط، بل تمتدّ لتنشر ذواتها فوق الخليقة الحيوانيّة بكاملها.

وتماثل أسباب هذه الأهواء عند البهائم بقدر كبير أسبابها عندنا، وتقدم إجازة صحيحة لمعرفتنا وفهمنا الراقيين. لذلك تملك الحيوانات القليل أو لا تملك شيئاً من الإحساس بالفضيلة أو الرذيلة، حيث تفقد علاقات القربى بسرعة؛ ولذلك تعجز عن امتلاك الحقوق والخاصيّات. [٨٠] الأمر الذي يشكّل العلّة في تموضع أسباب زّهوّها وضعتها في الجسد ليس إلاّ، وعدم تموضعها في الذهن أو في المواضيع الخارجيّة بصورة مطلقة. بل في الجسد المشار إليه حتى الآن، إذ تسبب الكيفيّات نفسها الزّهوّ في الحيوان كما في النوع الإنسانيّ، ويؤسّس هذا الهوى دوماً على الجمال أو القوّة أو الرّقة أو كيفيّة أخرى مفيدة أو طيّبة.

السؤال التالي هو، طالما أنّ هذه الأهواء هي نفسها، وتثور من الأسباب نفسها عبر الخليقة كلّها، فهل الطريقة التي تشتغل فيها الأسباب هي أيضاً ذاتها؟ من المتوقع أن يكون هذا صحيحاً، وفقاً لكلّ قوانين التشريح، وإذا وجدنا لدى المحاولة، أنّ تفسير هذه الظواهر، التي استفدنا منها في نوع واحد، لن ينطبق على بقيّة الأنواع، يمكننا أن نفترض أنّ ذلك التفسير لا أساس له في الواقع مهما يكن مبهرجاً.

ومن أجل أن نبتّ برأي في هذا السؤال، دعونا نعتبر أنّ العلاقة الفكريّة نفسها توجد هناك بشكل واضح، وأنّها مشتقّة من الأسباب نفسها، في أذهان الحيوانات كما في أذهان الناس. فالكلب غالباً ما ينسى المكان الذي أخفى فيه العظمة، لكنه عندما يحضر لذلك المكان، ينتقل فكره بسهولة إلى ما كان قد أخفاه سابقاً، بواسطة المجاورة التي تولّد علاقة ضمن أفكاره. وبطريقة مماثلة، عندما يتعرّض للضرب بشدّة في أيّ مكان، فإنّه سوف يرتعش لدى اقترابه منه، على الرغم من عدم اكتشافه لأيّة علامة على أيّ خطر حاضر. إنّ آثار المشابهة ليست واضحة جداً، لكن بما أنّ تلك العلاقة تشكلّ جزءاً كبيراً في السببيّة، التي تُظهر جميع الحيوانات عنها حكماً واضحاً. يمكننا أن نستخلص أنّ العلاقات الثلاث التشابه، والتجاور، والسببيّة، تشتغل بالطريقة نفسها على البهائم وعلى المخلوقات الإنسانيّة.

توجد أيضاً أمثلة عن العلاقة الانطباعيّة بما يكفي لاقناعنا بوجود وحدة بين وجدانيّات معيّنة مع بعضها البعض في الأنواع الدنيا من المخلوقات كما في المخلوقات العليا، وأنّ أذهانها تتحوّل بتواتر عبر سلسلة من العواطف الموصولة. فعندما يتحفّز كلب بالفرح، يتحول تلقائيّاً إلى المحبّة واللطافة، سواء أكان ذلك من سيّده أم من جنسه. وبطريقة مماثلة، عندما يمتلئ بالألم والحزن، يصبح مشاكساً ولئيماً، وذلك الهوى، الذي كان في البدء حزناً، يتحوّل إلى الغضب عند أقلّ سبب يمكن أن يكون.

لذلك فإنّ جميع المبادئ الداخليّة، والضروريّة عندنا لإنتاج الزّهوّ أو الضعة، مشتركة عند كلّ المخلوقات، [٨١] وطالما أنّ الأسباب التي تثير هذه الأهواء، هي بالمثل متشابهة، يمكننا الاستنتاج بحقّ، أنّ هذه الأسباب تشتغل تبعاً للطريقة نفسها في كلّ الخليقة الحيوانية. إنّ فرضيّتي بسيطة جداً، وتفترض القليل جداً من القدرة على التأمّل والحكم، وتقبل التطبيق على كلّ مخلوق عاقل، الأمر الذي يجب ألاّ يُسمح له ليكون برهاناً مقنعاً على دقّتها فقط، بل إنّني واثق من أنّه سيكون اعتراضاً على أيّ نظام آخر[٨٢].



الباب الثاني

المحبّــة والبغضة

الفصل الأول: مواضيع وأسباب المحبّة والبغضة.

الفصل الثاني: تجارب تؤكد هذا النظام.

الفصل الثالث: مشاكل محلولة.

الفصل الرابع: علاقات المحبّة.

الفصل الخامس: تقديرنا للثراء والسطوة.

الفصل السادس: الخيريّة والغضب.

الفصل السابع: الرأفة.

الفصل الثامن: الضغينة والحسد.

الفصل التاسع: اختلاط الغضب والخيريّة مع الرأفة والضغينة.

الفصل العاشر: الاحترام والازدراء.

الفصل الحادي عشر: العشق، أو الحبّ بين الجنسين.

الفصل الثاني عشر: المحبّة والبغضة عند الحيوانات.

الفصل الأول

مواضيع وأسباب المحبّة والبغضة

تولّد أهواء المحبّة والبغضة انطباعاً بسيطاً ليس إلاّ، من دون أيّ مزيج أو خليط، لذلك من المحال بصورة كليّة تعريفهما. كذلك سيكون من غير الضروري، أنْ نسعى وراء أيّ وصف لهما، مشتق من طبيعتهما وأصلهما وأسبابهما ومواضيعهما؛ ويعود كلا الأمرين إلى كونهما موضوعي بحثنا الحالي من جهة، ومن جهة أخرى لأنّ هذه الأهواء، بذواتها، معروفة بشكل كاف من شعورنا وخبرتنا العامّة. وهذا ما كنّا قد لاحظناه تواً فيما يخص الزّهوّ والضعة، وهنا يتكرر الأمر ذاته فيما يتعلّق بالمحبّة والبغضة، وفي الواقع يوجد تشابه عظيم بين هاتين المجموعتين من الأهواء، لهذا سنضطر للبدء باختصار، من نوع ما، لتعليلاتنا التي تتعلّق بالسابقة لكي نشرح اللاحقة.

تعتبر النفس الموضوع المباشر للزّهوّ والضعة، أو عَين ذلك الشخص الذي نعي أفكاره وأفعاله وأحاسيسه بصورة حميمة، **لذا يُعتبر موضوع المحبّة والبغضة شخصاً آخر لا نعي أفكاره وأفعاله وأحاسيسه.** ويتّضح هذا الأمر بصورة وافية من الخبرة. حيث تتجه محبّتنا وبغضنا نحو كائن ما، محسوس وخارجي بالنسبة إلينا، وعندما نتحدّث عن محبّة الذات فإنّ حديثنا لا يكون بالمعنى الصحيح، كما أنّه لا يملك الإحساس الذي ينتجه أيّ شيء بالاشتراك مع ذلك الانفعال الرقيق، الذي تثيره صديقة أو عشيقة. ويكون الحال كذلك مع البغضة. فمن الممكن أن نموت خجلاً من عيوبنا وحماقاتنا الذاتيّة من دون أن نشعر بأيّ غضب أو بغضة اتجاه أنفسنا، لكننا نفعل ذلك من أذيّة الآخرين لنا.

وعلى الرغم من أنّ موضوع المحبّة والبغضة على الدوام شخص ما آخر، فمن الواضح أنّ هذا الموضوع ليس، بقول صحيح، سبباً لهذه الأهواء، ولا يكفي بمفرده لإثارتها؛ **وذلك لأنّ المحبّة والبغضة متضادتان بشكل مباشر في احساساتهما**، وتملكان الموضوع نفسه بصورة مشتركة، فإذا كان ذلك الموضوع أيضاً سببهما، فإنّه سيولّد هذين الهَوَيَين المتعاكسين بدرجة متساوية، وبالتالي فإنّهما سيدمران بعضهما من اللحظة الأولى، كما ينبغي لهما أن يفعلا، لذا [٨٣] لن يكون أيّ منهما قادراً على الظهور، وبالتالي يجب أن يكون هناك سبب ما مختلف عن الموضوع.

سنجد أنّ أسبابَ المحبّة والبغضة متنوّعة بشكل كبير، إذا ما تمعّنّا فيها، وأنّها لا تملك أشياء كثيرة مشتركة فيما بينها. **حيث تولّد الفضيلةُ المحبّة والتقدير لأيّ شخص كان، كذلك المعرفة والفطنة والحصافة والروح المرحة، وتولّد الكيفيّات المعاكسة البغضة والازدراء.** كما أنّ الأهواء نفسها تنشأ من مزايا جسديّة، مثل الجمال والقوّة والرقّة والرشاقة، ومن أضدادها أيضاً، كما تنشأ بالمثل من المصالح والمعاسر الخارجيّة للعائلة والأملاك والثياب والأمّة والطقس. وليس هناك أيّ من هذه المواضيع، لا يقدر على توليد المحبّة والتقدير بواسطة كيفيّاته المختلفة، أو البغضة والازدراء.

نشتقّ من استعراض هذه الأسباب تمييزاً جديداً بين الكيفيّة التي تشتغل والموضع الذي تحطّ عليه، فالأمير المالك لقصر فخم، يستوجب تقدير الناس على ذلك الأساس، و ذلك أولاً: بسبب جمال القصر، وثانياً: بسبب علاقة الملكيّة التي تربطه به. و إزالة أيّ منهما يدمّر الهوى، الأمر الذي يثبت بوضوح أنّ السبب سبب مركّب.

وسوف يكون ثقيلاً على النفس، تعقّب أهواء المحبّة و البغضة عبر كلّ الملاحظات التي شكّلناها فيما يتعلّق بالزّهوّ والضعة، والتي يمكن تطبيقها بصورة متساوية على كلتا المجموعتين من الأهواء، مثلما سيكون كافياً أن نلاحظ بالعموم أنّ موضوع المحبّة والبغضة، إنّما هو بوضوح شخص ما مفكّر، وأنّ الإحساس بالهوى السابق طيّب في حين أنّ الإحساس بالهوى اللاحق منغّص. و نفترض أيضاً مع شيء من الاحتمال، أنّ أسباب هذين الهَوَيَين متعلّقة دوماً بكائن مفكّر،

وأنّ سبب الهوى السابق يولد لذّة مستقلة، في حين يولد سبب الهوى اللاحق إزعاجاً مستقلاً.

أول هذه الافتراضات، وجوب تعلّق سبب المحبّة و البغضة بشخص أو كائن مفكّر، لكي تتولّد هذه الأهواء، و هو ليس محتملاً فقط لكنّه من الوضوح لدرجة لا يمكن معارضته معها. فالفضيلة والرذيلة، عندما يتمّ تأمّلهما بشكل مجرّد، أو عندما يتموضع الجمال أو الشوه على مواضيع جامدة، أو عندما ينتمي الفقر والثراء لشخص ثالث، لا يثيرا أيّ درجة من المحبّة أو البغضة، التقدير أو الازدراء، اتجاه هؤلاء الذين لا علاقة لهم بهذه الكيفيّات. فعندما ينظر شخص ما من النافذة إلى الخارج ويراني أمام قصر جميل لا علاقة لي به،[٨٤] فإنّ أحداً لن يدعي، كما أعتقد، أنّ هذا الشخص سوف يظهر لي الاحترام نفسه فيما لو أنّي مالك القصر.

ولا تتضح للوهلة الأولى أبداً، أهميّة العلاقة الانطباعيّة لهذه الأهواء؛ وذلك بسبب تشابك الانطباع مع الآخر، في عمليّة التحويل، تشابكاً لا يمكن به تمييزه عن غيره، بوجه من الوجوه. لكن كما استطعنا بسهولة في بحث الزّهوّ والضعة أنّ نقوم بالتفرقة، وأن نثبت أنّ كلّ سبب من أسباب هذه الأهواء يولّد ألماً أو لذّة منفصلة، فمن الجائز هنا، أن ألاحظ المنهج نفسه بالنجاح نفسه على الأخص عندما أفحص العديد من أسباب المحبّة والبغضة. لكنني أرجئ هذا الفحص في هذه اللحظة، بما أنّي أبادر إلى برهان تامّ و قاطع لهذه الأنظمة. وفي غضون ذلك سأسعى إلى ردّ كلّ استنتاجاتي المتعلّقة بالزّهوّ والضعة إلى غرضي الحالي بواسطة حجّة مؤسّسة على خبرة غير قابلة للشك.

يوجد القليل من الأشخاص المقتنعين بشخصيّاتهم، أو عبقرياتهم، أو ثرواتهم، لا يتمنّون إظهار أنفسهم للعالم، ولا اكتساب محبّة و استحسان النوع الإنسانيّ. فمن الواضح الآن أنّ الكيفيّات والظروف ذاتها التي تتسبب بالزّهوّ وتقدير النفس، تتسبب أيضاً بالغرور أو الرغبة في الشهرة، وأنّنا نقدّم دائماً للعرض تلك التفاصيل الخاصّة بنا، والتي نغتبط بها بأكثر ما يمكن أن يكون في أنفسنا. لكن إذا لم تتولّد المحبّة والتقدير بالكيفيّات ذاتها التي تولّد الزّهوّ، تبعاً لتعلّق هذه الكيفيّات بذواتنا أو بالآخرين، فإنّ هذا المنهج في العمل سيكون

سخيفاً، ولن يقدر الرجال على توقّع مماثلة في العواطف عند أيّ شخص آخر مع العواطف التي يمتلكوها في أنفسهم. **ومن الصحيح أيضاً أنّ قلّة من الرجال فقط تقدر على تشكيل أنظمة صحيحة عن الأهواء، أو أنّ تتأمّل طبيعتها العامّة والأمور التي تتشابه فيها. لكن من دون هذا التقدّم في الفلسفة، لسنا عرضة لأخطاء عديدة بهذا الخصوص، بل منقادون بالخبرة العامّة وبنوع من التقديم[1] بشكل كاف، كما يخبرنا ما الذي سيشغّل الآخرين، من خلال ما نشعر به شعوراً مباشراً في أنفسنا.** من حينها، الكيفيّات نفسها الّتي تولّد الزّهوّ أو الضعة، وتسبّب المحبّة أو البغضة، وكلّ الحجج التي تمّ توظيفها، لإثبات أنّ أسباب الأهواء السابقة تثير ألماً أو لذّة مستقلة عن الهوى، ستقبل التطبيق على أسباب الأهواء اللاحقة بوضوح متساو[٨٥].



(١) إيجاد الشيء أمام الإنسان حتى يتعلّق شعوره به. (المترجم)

الفصل الثاني
تجارب تؤكد هذا النظام

لن يتحرّج أحد، عند روز هذه الأدلّة على الوجه الصحيح، بقبول تلك النتيجة التي استنتجتها منها، والخاصّة بالانتقال على طول الانطباعات والأفكار المتعالقة، ولاسيّما أنّه يشكّل مبدأ سهلاً وتلقائيّاً جداً، بذاته، لكننا بذلك نضع هذا النظام وراء الشك فيما يخصّ المحبّة والبغضة، كما بالزّهوّ والضعة على السواء، لذا سيكون من المناسب القيام ببعض التجارب الجديدة على جميع هذه الأهواء، واستدعاء بعض الملاحظات التي لمستها سابقاً عليها.

دعونا نفترض، لكي نقوم بهذه التجارب، أنّني بصحبة شخص ما، أشرت إليه سابقاً من دون أيّ عواطف، سواء أكانت عواطف صداقة أم عداوة. فأملك بذلك الموضوع الطبيعي والنهائي لهذه الانفعالات الأربعة جميعاً قائماً أمامي. ألا وهو أنا نفسي كموضوع صحيح للزّهوّ أو الضعة، والشخص الآخر كموضوع صحيح للمحبّة أو البغضة.

راعِ الآن بانتباه طبيعة هذه الأهواء ووضعها من حيث علاقة بعضها ببعض. ستلاحظ بوضوح وجود أربعة آثار وجدانيّة متموضعة هنا، كما لو أنّها في ساحة، أو في حالة اتصال من على بُعد منتظم. وأنّ أهواء الزّهوّ والضعة، وكذلك أهواء المحبّة والبغضة تتصل بعضها ببعض، عبر هُويّة موضوعها، فهو النفْس بالنسبة إلى المجموعة الأولى من الأهواء، بينما بالنسبة إلى المجموعة الثانية فهو نفْس الشخص الآخر. ويشكّل هذان الخطّان من التواصل أو الاتصال جانبين متعاكسين من الساحة. ويعتبر الزّهوّ والمحبّة أهواء طيّبة أيضاً، بينما تعتبر البغضة والضعة أهواء مزعجة. وتشكّل هذه المشَابَهه في الإحساس بين الزّهوّ

والمحبّة، وتلك التي بين الضعة والبغضة صلة جديدة، ولك أن تعتبر هاتين الصلتين، على أنّهما الجانبان الآخرَان من الساحة. وبناءً على كلّ ما سبق، يتصل الزّهوّ بالضعة، وتتصل المحبّة بالبغضة بواسطة مواضيعهما أو أفكارهما، ويتصل الزّهوّ بالمحبّة، ويتصل الضعة بالبغضة بواسطة احاسيسهما أو انطباعاتهما.

أقول عندئذ: لا يقدر شيء على توليد أيّ من هذه الأهواء، من دون أن يحمل علاقة مزدوجة؛ أي علاقة فكريّة بموضوع الهوى، وعلاقة حسيّة بالهوى نفسه. وهذا ما يجب أن نثبته من خلال تجاربنا.

التجربة الأولى: دعونا نفترض أولاً، حتى نتقدّم وفق الترتيب التصاعدي في هذه التجارب، أنّك في الحالة التي وصفتُ أعلاه، أي بصحبة شخص ما، بالتالي أنت أمام موضوع لا يملك أيّ علاقة [٨٦] بأيّ من هذه الأهواء، لا من خلال الانطباعات، ولا من خلال الأفكار. وعلى فرض أنّنا نرمق سويّة حجراً عادياً أو موضوعاً آخر شائعاً لا ينتمي لأيّ منا، ولا يسبب بنفسه أيّ انفعال، أو ألم و لذّة مستقلين. فمن الواضح أنّ موضوعاً كهذا لن يُنتِج أيّاً من هذه الأهواء الأربعة. لكن دعونا نجرّبه على كلّ منها على التوالي، دعونا نطبقّه على المحبّة، والبغضة، والضعة، وعلى الزّهوّ، فإنّ أحداً منها لن يثور أبداً حتى بأصغر درجة يمكن تصورها. أيضاً دعونا نغيّر الموضوع مراراً كما نشاء، بشرط أن نبقى على اختيارنا لموضوع لا يملك أيّ من هاتين العلاقتين. كذلك دعونا نعيد التجربة في كلّ الأوضاع التي يقبل الذهن التأثر بها. فلن يولّد أيّ موضوع ينتمي لأوسع تنوّع للطبيعة، في أيّ وضع كان أيّ هوى من دون هذه العلاقات.

التجربة الثانية: لا يقدر الموضوع الذي تنقصه كلتا العلاقتين أبداً على توليد أيّ هوى، لذلك دعونا نمنحه واحدة فقط من هذه العلاقات، ولنرَ ما الذي سينتج. وهكذا على فرض أنّي أرمق حجراً أو أيّ موضوع شائع ينتمي إمّا لي أو لرفيقي، فإنّي أكتسب بذلك علاقة فكريّة بموضوع الأهواء، ومن البيّن أنّه بتأمّل المسألة قَبْلياً لا يمكن توقع أيّ انفعال من أي نوع في حدود المعقول، لأنّه علاوة على أنّ العلاقة الفكريّة تشغّل الذهن سراً، وبشكل صامت، فإنّها تطلق نبضاً متكافئاً اتجاه الأهواء المتعاكسة من الزّهوّ والضعة، أو المحبّة والبغضة، وفقاً

لانتماء الموضوع لنا أو للآخرين، الأمر الذي سيؤدي إلى دمار الهَويَين لتعارضهما، وترك الذهن حراً تماماً من أيّ أثر وجداني أو انفعال. ويتأكد هذا الاستدلال القَبْليّ بواسطة الخبرة. إذ إنّ موضوعاً زهيداً أو عامياً لا يسبب ألماً أو لذّة مستقلة عن الانفعال، لن يكون قادراً أبداً على توليد آثار وجدانيّة من الزّهوّ أو الضعة، أو المحبّة أو البغضة، من خلال تملّكه أو من خلال علاقات أخرى سواء بذواتنا أم بالآخرين.

التجربة الثالثة: يتضح مما سبق، عجز العلاقة الفكريّة بمفردها عن إثارة هذه الآثار الوجدانيّة. أمّا الآن فدعونا نزيح هذه العلاقة، ونضع بدلاً عنها علاقة انطباعيّة من خلال تقديم موضوع ممتع أو مزعج، لكن لا علاقة له بأنفسنا أو بصاحبنا، ودعونا نراقب العواقب. لنستنتج بتأمّل المسألة قبليّاً كما في التجربة السالفة، امتلاك الموضوع علاقة صغيرة مع هذه الأهواء، لكنها علاقة ملتبسة، لأنّها ليست ضئيلة ولا فاترة علاوة على [٨٧] عدم امتلاكها إزعاج العلاقة الفكريّة، وعدم تزويدنا بقوّة متساوية نحو هَوَيَين متضادين يدمرّان بعضهما بتعارضهما. لكن إذا تأمّلنا من الوجهة الأخرى، أنّ هذا الانتقال من الإحساس إلى الأثر الوجداني غير مهيأ له بأيّ مبدأ يولّد انتقالاً فكريّاً، بل على العكس، نجد على الرغم من سهولة تحويل الانطباع الأول إلى الآخر، أنّ التغيّر في المواضيع مناقض لكلّ المبادئ التي تسبب انتقالاً من ذلك النوع بالفرض الأوليّ، ومن هنا يمكن لنا الاستدلال على عجز أيّ شيء يتصل بالهوى فقط بواسطة علاقة انطباعيّة، عن أن يكون سبباً وطيداً ومتيناً لأيّ هوى بصورة مطلقة. وسيستخلص عقلنا من القياس بعد موازنة هذه الأدلّة قدرة الموضوع الذي يولّد لذّة أو كدراً، لكنه لا يملك صلة من أيّ نوع سواء بأنفسنا أم بالآخرين، على إثارة المزاج، مثل تلك الإثارة التي تسقط تلقائياً في الزّهوّ أو المحبّة، الضعة أو البغضة، وعلى البحث عن مواضيع أخرى، يؤسّس عليها هذه الآثار الوجدانيّة بواسطة علاقة مزدوجة، لكن عقلنا سيستخلص أنّ الموضوع الذي يملك علاقة واحدة فقط من هذه العلاقات، على الرغم من أنّها أكثر العلاقات نفعاً، لا يقدر أبداً على إثارة أيّ هوى ثابت وراسخ.

وجدنا أنّ كلّ هذه الاستدلالات، لحسن حظنا، مطابقة للخبرة ولظاهرات الأهواء. إذ من الواضح أنّني سأكون منشرح الصدر مع كلّ من نفسي ورفيق سفري، إذا افترضنا أنّني كنت أسافر معه، عبر بلد كلانا غريب عنه بشكل تامّ، لكن مناظره جميلة، وطرقاته ممتعة، وفنادقه رحبة. لكن بما أنّنا افترضنا أنّ هذا البلد لا يملك أيّ علاقة سواء بنفسي أم برفيقي، فلا يمكنه أبداً أن يكون السبب المباشر للزّهوّ أو المحبّة، ولذلك إذا لم أؤسّس الهوى على موضوع آخر يحمل لأيّ منا علاقة وثيقة، فإنّ انفعالاتي سوف تعتبر بالأحرى فيضاً لمزاج متسام أو إنساني أكثر منه هوى ذي أساس. وتبقى الحالة على حالها حينما يولّد الموضوع كدراً.

التجربة الرابعة: لقد وجدنا أنّ الموضوع الذي لا يملك أيّ علاقة فكريّة أو انطباعيّة، والموضوع الذي يملك علاقة واحدة فقط، لا يتسبّبان بالزّهوّ أو الضعة، المحبّة أو البغضة، بالتالي يقنعنا العقل بمفرده من دون أيّ تجربة أخرى، أنّ أيّ شيء يملك علاقة مزدوجة، يجب أنّ يثير بالضرورة هذه الأهواء، طالما أنّ امتلاكها سبباً ما أمر واجب بصورة واضحة. [٨٨] لذلك دعونا نستأنف تجاربنا لكي نترك أصغر مجال للشك نقدر عليه، ولنرَ فيما إذا كانت النتيجة في هذه الحالة تحقق توقعاتنا. وقد اخترت الفضيلة موضوعاً على سبيل المثال، كونها تسبّب اغتباطاً منفصلاً. ومنحت هذا الموضوع علاقة بالنفس، ووجدت أنّ ثمّة هوى ينشأ بشكل مباشر، من وضع الأمور على هذا النحو، لكن أيّ هوى؟ إنّه الزّهوّ ذاته، الذي يحمل له هذا الموضوع علاقة مزدوجة. ففكرته متعلّقة بفكرة النفس، التي هي موضوع هذا الهوى. والإحساس الذي يسبّبه يشابه إحساس الهوى. ويمكنني التأكد بأنّي لست مخطئاً في هذه التجربة، بأن أزيل أوّل علاقة، ومن ثمّ الأخرى، لأجد أنّ كلّ إزالة تدمّر الهوى، وتترك الموضوع على الحياد بشكل تامّ. لكنّني لم أكتف بهذا. فقمت بتجربة أخرى، وبدلاً من إزاحة العلاقة، غيّرتها فقط بعلاقة من نوع مختلف. فافترضت أنّ الفضيلة تنتمي إلى صاحبي، وليس إلى نفسي، ولاحظت ما يتبع هذا التغيير. فأدركت مباشرةً الآثار الوجدانيّة التي تدور حوله، تاركة الزّهوّ يسقط، حيث توجد علاقة واحدة فقط، وهي

علاقة انطباعيّة، لحساب المحبّة، التي تنجذب لها بواسطة علاقة مزدوجة من الانطباعات والأفكار. وبتكرار التجربة ذاتها، بتغيير العلاقة الفكريّة من جديد، أعيد الآثار الوجدانيّة إلى الزّهوّ، وبواسطة تكرار جديد، أضعها ثانيةً في المحبّة أو اللطف. وبما أنّي اقتنعت كلياً بتأثير هذه العلاقة، قمتُ بتجريب آثار العلاقة الأخرى، وبإبدال الفضيلة بالرذيلة، تحوّل الانطباع اللاذّ، الذي يثور من الفضيلة إلى الانطباع الكريه الذي يصدر عن الرذيلة. وما تزال النتيجة تحقق التوقّع. فالرذيلة عندما وضعتْ على شخص آخر، أثارت بواسطة علاقاتها المزدوجة، انفعال البغضة بدلاً من المحبّة الذي يثور للسبب نفسه من الفضيلة. ولإكمال التجربة، غيّرت مجدداً العلاقة الفكريّة، وافترضت أنّ الرذيلة تنتمي إليّ، ماذا سيتبع؟ ما هو إلاّ المعتاد، أي تغيّر تابع للهوى من البغضة إلى الضعة. وهذا الضعة أردّه إلى الزّهوّ بتغيير جديد للانطباع، وأجد بعد كلّ هذا أنّني قد أكملت الدورة، وأنّني بواسطة هذه التغييرات قد أرجعت الهوى إلى الموضع ذاته الذي وجدته فيه أولاً.

وقمت بتغيير الموضوع لجعل المسألة أكثر يقيناً على الدوام، وبدلاً من الرذيلة و الفضيلة، جعلت التجربة على الجمال والشوه، الثراء والعوز، السلطة والعبوديّة. [٨٩] فوجدت أنّ المواضيع جميعها تدور في حَلَقة الأهواء بالطريقة نفسها، أي بتغيير علاقاتها، مهما يكن الترتيب الذي نشرع منه، سواء أكان عبر الزّهوّ، ثمّ المحبّة، ثمّ البغضة، ثمّ الضعة، أم عبر الضعة، ثمّ البغضة، ثمّ المحبّة، ثمّ الزّهوّ، فإنّ التجربة لا تتغاير ولا بأقلّ القليل. صحيح أنّ التقدير والازدراء يثوران بدلاً من المحبّة والبغضة في بعض المناسبات، لكنّهما يشكّلان في العمق الأهواء ذاتها، التي تتغاير فقط في بعض الأسباب التي سنشرحها فيما بعد.

التجربة الخامسة: لمدّ سلطان هذه التجارب على نحو أوسع، دعونا نغيّر أوضاع الأمور قدر ما هو متاح، ونضع الأهواء والمواضيع في كلّ المواقع المختلفة، التّي تقبل التأثر فيها. ودعونا نفترض بجانب العلاقات التي ذُكرت آنفاً، أنّ الشخص الذي أطبّق كلّ هذه التجارب بالاتساق معه، يتصل بي بصورة وثيقة إمّا بقرابة الدم أو بالصداقة. ولنفرض أنّه ابني أو أخي، أو أنّه يتّحد بي بصحبة

أليفة وطويلة. ثمّ بعد ذلك دعونا نفترض، أنّ سبب الهوى يحوز علاقة مزدوجة، انطباعيّة وفكريّة، بهذا الشخص، ولنرَ ما هي الآثار الناجمة عن كلّ هذه التجاذبات والعلاقات المعقدة.

دعونا نحدد ما الذي يجب أن تكون عليه هذه الآثار، طبقاً لفرضيّاتي، قبل أن نتأمّل ما هي عليه في الواقع. من البيّن أن هوى المحبّة أو البغضة سوف يُثار، تبعاً لما عليه الانطباع من اللذّة أو الإزعاج، باتجاه الشخص، المتصلّ بسبب الانطباع عبر العلاقات المزدوجة، التي استوجبتها على طول الخط. مثلاً فضيلة الأخ سوف تحملني على محبّته، بينما رذالته أو سوء سمعته سوف تثير الهوى المضاد. لكن حتى أحكم من موقع الأمور فقط، يجب ألاّ أتوقع أنّ الآثار الوجدانيّة سوف تهجع هناك، وأنّها لن تتحول بذواتها أبداً إلى أيّ انطباع آخر. إذ طالما يوجد هنا شخص، يُعتبر موضوعاً لهَوايَ من خلال العلاقة المزدوجة، فإنّ الاستدلال المنطقي نفسه يقودني للتفكير بأنّ الهوى سوف يمضي قُدماً. فالشخص يملك علاقة فكريّة بنفسي طبقاً للفرض، والهوى الذي هو موضوع له، بكونه إمّا طيّباً أو مزعجاً، يملك علاقة انطباعيّة بالزّهوّ أو بالضعة. فمن الواضح، إذن، أنّ أحد هذين الهوَيَين، يجب أن ينشأ عن المحبّة والبغضة.

هذا هو الاستدلال الذي كونّته طبقاً لفرضيّاتي، وقد سررتُ عندما وجدتُ بالتجربة، أنّ كلّ شيء يتحقق بالضبط وفقاً لتوقعاتي. [٩٠] إذ لا تثير فضيلة أو رذيلة الابن أو الأخ المحبّة أو البغضة فقط، بل تثير الزّهوّ أو الضعة بتحويل جديد من أسباب مشابهة. فلاشيء يثير غروراً أعظم من ملَكة لامعة عند أقاربنا، مهما كانت، مثلما لا يخزينا شيء أكثر من رذائلهم أو سوء سمعتهم. هذه المطابقة الدقيقة من الخبرة لاستدلالنا، إنّما هي برهان مقنع لتماسك تلك الفرضيّة، التي نفكر بها.

التجربة السادسة: ستبقى قوّة هذا الدليل في ازدياد، إذا عكسنا التجربة، وبقينا محافظين على العلاقات نفسها، مبتدئين فقط بهوى مختلف. ففرضاً أنّنا وضعنا، بدلاً من فضيلة أو رذيلة الابن أو الأخ التي سببت المحبّة أو البغضة أولاً، وفيما بعد سبّبت الزّهوّ و الضعة، هذه الكيفيّات الجيّدة أو السيّئة في أنفسنا من دون أيّ اتصال مباشر مع الشخص المتعلّق بنا، فإنّ الخبرة تُظهر لنا أنّ السلسلة

بكاملها تتكسر من خلال هذا التغيير في الموقع، وأنّ الفكر لا ينتقل من هوى إلى آخر، كما في الحالة السابقة. وأنّنا لا نحبّ ولا نبغض ابناً أو أخاً بسبب الفضيلة أو الرذيلة التي نفطن لوجودها في أنفسنا، على الرغم من أنّ الكيفيّات ذاتها في نفْسه تعطينا بصورة واضحة زّهوّاً أو اتّضاعاً محسوساً بقوّة، وأنّ الانتقال من الزّهوّ أو الضعة إلى المحبّة أو البغضة ليس تلقائيّاً كما هو من المحبّة أو البغضة إلى الزّهوّ أو الضعة. وهذا الأمر قد يُقدّر للوهلة الأولى على أنّه مناقض لفرضيّتي، طالما أنّ العلاقات الانطباعيّة والفكريّة في كلتا الحالتين هي ذاتها بالضبط. وأنّ الزّهوّ و الضعة انطباعات متعلّقة بالمحبّة والبغضة. وأنّ نفسي أنا متعلّقة بالشخص. فينبغي لذلك التوقّع بأنّ الأسباب المتماثلة سوف تولّد آثاراً متماثلة، وأنّ التحوّل الكامل ينشأ من علاقة مزدوجة، كما في كلّ الحالات الأخرى. لكن هذه الصعوبة سنحلّها بسهولة عبر التأمّلات التالية.

تلفت انتباهنا أفكار أنفسنا وعواطفنا وأهواؤنا بصورة حيويّة أعظم من الحيويّة التي تلفت بها انتباهنا أفكار عواطف وأهواء أيّ شخص آخر؛ لأنّنا نعيها من الصميم. لكن أيّ شيء يلفت انتباهنا بكيفيّة حيويّة، ويظهر بوضوح تامّ، سيفرض ذاته بوجه من الوجوه على دائرة تأمّلنا، وسيحضر أمام الذهن عند أصغر إشارة وأتفه علاقة. لأنّ السبب نفسه، عندما يحضر لمرّة واحدة، يستحوذ على انتباه الذهن ويمنعه من الالتفات للمواضيع الأخرى، مهما تكن قوّة علاقتها بموضوعنا الأول. **لأنّ المخيّلة تمرّ بسهولة من الأفكار الغامضة إلى الأفكار الواضحة، في حين تمرّ بصعوبة من الأفكار الواضحة إلى الأفكار الغامضة.** [٩١] إ ذ تُرفد العلاقة في الحالة الأولى، بمبدأ آخر، يتمّ اعتراضها به نفسه في الحالة الثانية.

لقد لاحظت الآن أنّ مَلَكتي الذهن هاتين، المخيّلة والهَويّة، تساعدان بعضهما في شغلهما، عندما يتشابه نزوعهما، وعندما تشغّلان الموضوع نفسه. حيث يملك الذهن على الدوام نزوعاً للانتقال من الهوى إلى أيّ هوى آخر متعلّق به، ويتسارع هذا النزوع عندما يكون موضوع الهوى الأول متعلّق بموضوع الهوى الآخر. حيث يتّحد الباعثان بعضهما مع بعض ويجعلان الانتقال بكامله أكثر نعومة وسهولة. لكن إذا كان ينبغي أن يتمّ هذا الانتقال، بينما تستمر العلاقة

الفكريّة، بقول سديد، على حالها، فإنّ تأثيرها في التسبّب بانتقال المخيّلة، لن يأخذ مجراه، كذلك من الواضح أنّ تأثيرها على الهَويّة سوف يتوقف أيضاً، لأنّه يعتمد بالكامل على ذلك الانتقال. وهذا هو السبب في كون الزّهوّ أو الضعة لا يتحوّل إلى المحبّة أو البغضة بالسهولة نفسها، التي تتغير فيها الأهواء الأخيرة إلى السابقة. فإذا كان الشخص أخي فإنني أخوه بالمثل. لكن على الرغم من أنّ هذه العلاقات متبادلة، فإنّها تملك آثاراً مختلفة جداً على المخيّلة. فالممر ناعم ومفتوح من تأمّل أيّ شخص متعلّق بنا إلى تأمّل أنفسنا، التي نعيها على مدار الساعة. لكن عندما تتوجّه الآثار الوجدانيّة لأنفسنا لمرّة واحدة، فإنّ الواهمة لا تمرّ بالسهولة نفسها من ذلك الموضوع إلى أيّ شخص آخر، مهما يكن وثيق الصلة بنا. وهذا الانتقال السهل أو الصعب للمخيّلة يشغّل الأهواء، ويسهّل أو يعيق انتقالها، الأمر الذي يشكّل برهاناً واضحاً أنّ هاتين المَلَكتين، الهَويّة والمخيّلة، متصلتان مع بعضهما، وأنّ العلاقة الفكريّة تملك تأثيراً على الآثار الوجدانيّة. وعلاوة على التجارب التي تفوق الحصر والتي تثبت هذا، نجد هنا، أنّ تأثير العلاقة المعتاد على الهَويَّة، في نقلنا من هوى إلى آخر يُعاق حتى لو بقيت على حالها، وأعيق تأثيرها على الواهمة في إنتاج تداع أو انتقال الأفكار بواسطة أيّ ظرف معيّن.

ربما يجد البعض تناقضاً بين هذه الظاهرة وظاهرة التعاطف، حيث يمرّ الذهن بسهولة من الفكرة عن أنفسنا إلى الفكرة عن أيّ موضوع آخر متعلّق بنا. لكنّ هذه المشكلة سوف تزول، إذا اعتبرنا أنّ شخصنا الذاتي في ظاهرة التعاطف ليس موضوعاً لأيّ هوى، ولا يوجد أيّ شيء يثبّت انتباهنا [٩٢] على أنفسنا كما يوجد في القضيّة الحالية، حيث يُفترض أن ننفعل بالزّهوّ أو بالضعة. كما أنّ أنفسنا في حقيقة الأمر لا تعتبر شيئاً، بالاستقلال عن الإدراك الحسي بكلّ موضوع آخر، ولهذا السبب سنوجه اهتمامنا إلى المواضيع الخارجيّة، ومن جهة أخرى من الطبيعي لنا أن نتمّعن بانتباه كبير في هذه المواضيع التي تتموضع متاخمة لنا أو تشبهنا. لكن عندما تكون النفس موضوع هوى ما، فليس من الطبيعي أن نوقف التأمّل بها، حتى يُستنفد الهوى، في الحالة التي تتوقف فيها العلاقات المزدوجة الانطباعيّة والفكريّة عن الشغل.

التجربة السابعة: دعونا نصنع تجربة جديدة، حتى نختبر هذا الاستدلال بكامله في محاكمة أكثر رقيّاً من المحاكمة السابقة، وبما أنّنا قد رأينا للتوّ آثار الأهواء والأفكار المتعالقة، دعونا نفترض هنا تطابق الأهواء على طول الخط مع العلاقات الفكريّة، ولنتأمّل آثار هذا الحالة الجديدة. من البيّن أنّ انتقال الأهواء هنا من الموضوع الأول إلى الآخر، متوقّع في حدود المعقول، إذ ما يزال مفترضاً استمرار العلاقة الفكريّة، كذلك لأنّ تطابق الانطباعات سوف يولّد صلة أقوى من الصلة التيّ يولّدها أقصى تشابه يمكن تخيّله. لذلك إذا قدرت العلاقة المزدوجة الانطباعيّة والفكريّة على توليد انتقال من الأول إلى الثاني، فسيكون تطابق الانطباعات مع العلاقات الفكريّة أكثر بكثير. تبعاً لذلك نجد قلّة استمرار الأهواء ضمن حدودها الأولى عندما نحبّ أو نبغض أيّ شخص، بلّ إنّها تمدّ ذواتها اتجاه كلّ المواضيع المجاورة، وتشمل أصدقاء وأقرباء الشخص الذي نحبّه أو نبغضه. فلا شيء أكثر تلقائيّة من إظهارنا لطافة لأخ على أساس صداقتنا للأخ الآخر، من دون أيّ فحص لشخصيّته. مثلما يمنحنا شجار مع شخص واحد بغضاً لكامل العائلة، على الرغم من أنّها بريئة بصورة كاملة من ذلك الذي كدّرنا. ويمكن الالتقاء بحالات من هذا النوع في كلّ مكان.

لكن توجد مشكلة واحدة في هذه التجربة، سيكون من الضروريّ أن نعللّها، قبل أن نمضي قدماً. فمن الواضح، على الرغم من مرور الأهواء السهل من موضوع إلى آخر مرتبط به، أنّ هذا الانتقال يصبح أكثر سهولة، عندما يتقدّم الموضوع الأعظم قيمة في البداية، ويتبعه الموضوع الأقلّ قيمة، بالمقارنة مع الوضع عندما يُقلب هذا الترتيب، ويأخذ الموضوع الأقلّ قيمةً قصب السبق. لذلك تعتبر محبّتنا للابن على أساس محبّتنا للأب أكثر تلقائيّة، من أنّ نحبّ الأب على أساس محبّتنا الابن، وأن نحبّ الخادم على أساس محبّة السيّد، من أنّ نحبّ السيّد على أساس محبّة الخادم، [٩٣] وأن نحبّ الرعيّة على أساس محبّة الأمير، من أن نحبّ الأمير على أساس محبّة الرعيّة. وبطريقة مماثلة نعقد بسهولة كبيرة بغضاً ضد العائلة بكاملها، عندما يكون شجارنا الأول مع زعيمها، أكبر مما لو انزعجنا من الابن أو من الخادم أو من عضو أقلّ مرتبة. باختصار، تنحدر أهواؤنا، مثلما تنحدر المواضيع الأخرى، بسهولة أعظم مما لو كانت ترتقي.

وحتى نفهم ما الذي تتركّب منه صعوبة تفسير هذه الظاهرة، يجب أن نعتبر أنّ السبب ذاته، الذي يجعل مرور المخيّلة من المواضيع البعيدة إلى القريبة، سهلاً على نحو أكبر من مرورها من المواضيع القريبة إلى البعيدة، يجعلها بالمثل تغير الموضوع الأقلّ بالأعظم، بسهولة أكثر من تغييرها الأعظم بالأقلّ. لأنّ ملاحظة الموضوع صاحب التأثير الأعظم، كائناً من كان، تكون أعظم ما يكون، وكائناً من كان ذلك الذي تتمّ ملاحظته بأعظم ما يكون، فهو من يقدّم نفسه للمخيّلة بأعظم سهولة ممكنة.كما أنّنا عرضة لأن نسهو عما هو زهيد في أيّ مبحث كان، أكثر مما نكون مع ما هو عظيم الشأن، وخصوصاً إذا حاز الأخير قصب السبق، وشدّ انتباهنا أولاً. لذا إذا ما دفعنا حادث ما لتأمّل الأقمار السيّارة لكوكب المشتري، فإنّ مخيلتنا محدّدة تلقائيّاً لتكوين فكرة عن ذلك الكوكب، في حين إذا ما تأمّلنا الكوكب الرئيس أولاً، فالأكثر تلقائيّةً لنا أن نسهو عن اتباعه. كذلك ينقل ذكر أقاليم أيّ سلطان فكرنا إلى عرش السلطنة، لكن الواهمة لا ترتدّ بالسهولة ذاتها إلى تأمّل الأقاليم، كما تحملنا فكرة الخادم على التفكير بالسيّد، وتحمل فكرة الرعيّة فكرنا إلى الأمير. لكن العلاقة ذاتها لا تملك تأثيراً متساوياً في حملنا على العودة ثانيةً. ويتأسّس على هذا تبكيت كورنيلا[1] CORNELIA لأبنائها، بأن يخجلوا لأنّها ستُعرف بلقب ابنة سيبو SCIPIO، أكثر مما ستُعرف بلقب أمّ غراتشي GRACCHI. وكان هذا، بعبارة أخرى، تحريضاً لهم على أن يجعلوا من أنفسهم، رجالاً ماجدين ومشهورين مثلما كان جدّهم. وإلاّ فإن مخيّلة الناس المارّة منها، هي التي تتموضع في الوسط بين علاقتين متساويتين بين الجدّ والأحفاد، ستتركهم دوماً، وتلقّب الأمّ باللقب الأكثر اعتباراً والأعظم شأناً. ويتأسّس على المبدأ نفسه العُرف الشائع في حمل الزوجات لأسماء أزواجهنّ، أكثر من أن يحمل الأزواج أسماء زوجاتهم، كذلك أيضاً طقوس إعطاء الأسبقيّة لأولئك، الذين نحترمهم و نتشرّف بهم. ومن الممكن أن نجد حالات أخرى كثيرة تؤكّد هذا المبدأ، إذا لم يتوضح بشكل كاف للتوّ[٩٤].

---

(١) لم نوفق في العثور على ترجمة هذه الشخصيات كورنيلا وسيبو وغراتشي . (المترجم).

تلاقي الواهمة السهولة نفسها في المرور من الأقلّ إلى الأعظم، مثلما من البعيد إلى المجاور، وطالما أنّ ذلك كذلك، لماذا لم يساعد هذا الانتقال السهل للأفكار، انتقال الأهواء في الحالة السابقة، مثلما ساعدها في الحالة اللاحقة، حيث تولّد فضائل الصديق أو الأخ المحبّة أولاً ومن ثمّ الزّهوّ؟ لأنّ المخيّلة في تلك الحالة تمرّ من البعيد إلى المجاور، بالتوافق مع نزوعها. ولا تولّد فضائلنا الخاصّة الزّهوّ أولاً ومن ثمّ محبّة الصديق أو الأخ؛ لأنّ المرور في تلك الحال سيكون من المجاور إلى البعيد وهذا مناقض لنزوعها. لكن لا تسبب محبّة أو بغضة من هو أدنى في الرتبة، من فوره أيّ هوى اتجاه من هو أعلى في الرتبة، على الرغم من أنّ ذلك يمثل النزوع التلقائي للمخيّلة، بينما تسبب محبّة أو بغضة من هو أعلى في الرتبة هوى اتجاه من هو أدنى في الرتبة، على النقيض من نزوعها. باختصار، لا تشتغل سهولة الانتقال نفسها بالطريقة ذاتها على المتفوق والمتدني، كما على المجاور والبعيد. ويبدو أنّ هاتين الظاهرتين على طرفي نقيض وتتطلبان بعض الانتباه للتوفيق فيما بينهما.

لقد تمّ انتقال الأفكار هنا على نقيض نزوع المخيّلة الطبيعي، وإذ ذاك لأنّ تلك المَلَكة قد تمّ قهرها بمبدأ قويّ من نوع مختلف، وبما أنّه لا يحضر شيء على الإطلاق أمام الذهن إلاّ الانطباعات والأفكار، فلا بدّ أن يتموضع هذا المبدأ بالضرورة في الانطباعات. أمّا الآن، فقد لوحظ أنّ الانطباعات أو الأهواء على اتصال من خلال تشابهها فقط، وأنّه حيثما وَضَع هَوَيان الذهنَ في الوضعيّات نفسها، أو في وضعيّات متشابهة، فمن الطبيعي جداً أن يمرّ الذهن من وضعيّة إلى أخرى، أمّا في الحالة المناقضة، فإنّ النفور فيما بين الوضعيّات يولّد صعوبة في انتقال الأهواء. لكنّ من الملاحظ، أنّ هذا النفور ينشأ من الفرق في الدرجة كما في النوع، وأننا لا نعاني صعوبة أعظم في المرور فجأة من درجة صغيرة من المحبّة إلى درجة صغيرة من البغضة، أكثر من المرور من درجة صغيرة إلى درجة عظيمة لأيّ من هذه الوجدانيات. مثلاً يختلف وبشكل كبير أيّ رجل يكون في حالة سكينة أو اضطراب معتدل، في كلّ لمحة، عنه ذاته عندما يضطرب بهوى عنيف، حيث لا يوجد رجلان يقدران على أن يكونا أكثر اختلافاً منه، وليس من السهل أنّ تمرّ من هوى متطرف إلى آخر، من دون أن تفصل بينهما مسافة كبيرة.

ليست الصعوبة أقلّ، إنْ لم تكن بالأحرى أعظم، في المرور من الهوى الشديد إلى الضعيف، منه في المرور من الضعيف إلى الشديد، [٩٥] بشرط أن يدمّر الهوى الأول الهوى الآخر ما إن يظهر، وأن لا يوجدا كلاهما في الوقت نفسه. لكنّ القضيّة تتغير بالكامل، عندما يتوحّد الهويَان مع بعضهما ويشغّلان الذهن في الوقت نفسه. فعندما ينضاف هوى ضعيف إلى هوى شديد لا يصنع تغيّراً كبيراً في الموقف، مثلّما يحدث عندما ينضاف هوى شديد إلى ضعيف، والسبب في ذلك وجود صلة أقرب بين الدرجة العظيمة والصغيرة، أكثر مما بين الدرجة الصغيرة والعظيمة.

وتعتمد درجة أيّ هوى على طبيعة موضوعه، فالوجدان الموّجه لشخص محترم في أعيننا، يملأ ويملك الذهن، أكثر بكثير من وجدان يملك شخصاً كموضوع له، نقدرّه بأهمية أقلّ. ومن ثمّ يعرض التناقض القائم بين نزعات المخيّلة ونزعات الهَويّة نفسه هنا. فعندما نوجّه فكرنا إلى موضوعين أحدهما كبير والآخر صغير، فإنّ المخيّلة تجد سهولة أكبر في المرور من الصغير إلى الكبير، منها في المرور من الكبير إلى الصغير، لكن الوجدانيّات تجد صعوبة أعظم، وبما أنّ الوجدانيّات ذات مبدأ أقوى بكثير مما للمخيّلة فلا عجب أن تهيمن عليها، وأن تسحب الذهن لصفّها. وعلى الرغم من صعوبة المرور من فكرة شيء عظيم إلى فكرة شيء ضئيل، فإنّ الهوى الموجّه إلى السابق، يولّد دائماً هوى مماثلاً تجاه الأخير، عندما يرتبط العظيم والضئيل مع بعضهما. ففكرة الخادم تنقل فكرنا بسرعة عظيمة إلى السيّد، لكنّ بغضة أو محبّة السيّد تولّد بسهولة أعظم الغضب أو انشراح الصدر اتجاه الخادم. إذ يأخذ الهوى الأعظم في هذه الحالة الأسبقيّة، بالتالي إضافة الأضعف لا تصنع تغيراً كبيراً في الوضعيّة، ويصير المرور بذلك أكثر سهولة وتلقائيّة فيما بينهما.

وجدنا في التجربة السابقة أنّ العلاقة الفكريّة، التي تتوقف عن إنتاج أثرها المعتاد في تسهيل انتقال الأفكار، بسبب أيّ ظرف معيّن، تتوقف بالمثل عن تشغيلها للأهواء، وعليه نجد في التجربة الحاليّة الخاصيّة ذاتها في الانطباعات. فعندما تتعالق درجتان مختلفتان من الهوى نفسه ببعضهما تعالقاً أكيداً، وتحضر الصغرى أولاً، فإنّها تميل قليلاً، أو لا تميل أبداً لتقديم الدرجة الأعظم؛ وذلك

لأنّ إضافة العظيمة على الصغيرة تنتج تغييراً محسوساً في المزاج، أكثر مما تحدث إضافة الصغيرة إلى العظيمة. وعندما توزن هذه الظاهرات كما ينبغي، فإنّها ستكون براهين مقنعة على هذه الفرضيّات.[٩٦]

وسيتمّ تأكيد هذه البراهين، إذا ما تأمّلنا الطريقة التي يوفّق بها الذهن هنا فيما بين التناقضات، التي لاحظتها بين الهَويَّة والمخيّلة. فالواهمة تمرّ بسهولة أكبر من الأقلّ إلى الأعظم، منها من الأعظم إلى الأقلّ. في حين على النقيض من ذلك، يولّد هوى عنيف هوى واهناً بسهولة أكبر مما يولّد فيها هوى واهن هوى عنيفاً. وفي هذا التعارض تهيمن الهَويَّة في النهاية على المخيّلة، لكن عادةً من خلال مطاوعتها، ومن خلال استجداء كيفيّة أخرى، تعادل ذلك المبدأ الذي نشأ منه ذلك التعارض. فعندما نحبّ الأب أو سيّد العائلة، قلّما نفكر بأطفاله أو خدمه. لكن عندما يتواجد هؤلاء الأشخاص معنا، أو عندما يكونون في نطاق قدرتنا على خدمتهم، فإنّ القرب والمجاورة في هذه الحالة تزيدان من عِظم شأنهم أو على الأقلّ تزيحان ذلك التعارض، الذي تصنعه الواهمة لعرقلة انتقال الوجدانيّات. فإذا وجدت المخيّلة صعوبة في المرور من الأعظم إلى الأقلّ، فإنّها تجد سهولة مكافئة في المرور من البعيد إلى المجاور، الأمر الذي يجعل المسألة في حالة توازن، ويترك الطريق مفتوحاً من الهوى الأول إلى الآخر.

التجربة الثامنة: لقد لاحظت أنّ الانتقال من المحبّة أو البغضة إلى الزّهوّ أو الضعة، أكثر سهولة منه من الزّهوّ أو الضعة إلى المحبةّ أو البغضة، وأنّ الصعوبة التي تجدها المخيّلة في المرور من المجاور إلى البعيد، إنّما هي السبب في ندرة امتلاكنا لأيّ مثال عن الانتقال الأخير من الوجدانيّات. لكنّي سأقوم باستثناء واحد، كيفما اتفق، وهو: عندما يتموضع سبب الزّهوّ والضعة ذاته على شخص آخر. لأنّ المخيّلة في تلك الحالة، مضطرة إلى تأمّل الشخص، وليس متاحاً لها أن تحصر وجهة نظرها بأنفسنا. لذلك لا شيء يولّد اللطف والأثر الوجداني في أيّ شخص، بسرعة أكبر من استحسانه لسلوكنا وخُلقنا، ومن جهة أخرى، لا شيء يلهمنا ببغض شديد أكثر من ملامته أو ازدرائه. ومن الواضح هنا أنّ الزّهوّ أو الضعة هو الانفعال الأصليّ، الذي يتخذ من النفس موضوعاً له، وأنّ هذا الهوى إنّما تحوّل إلى المحبّة أو البغضة، التي تتخذ من شخص آخر موضوعاً

لها، على الرغم من القاعدة التي أسّستها للتوّ، والتي تقول: تمرّ المخيّلة بصعوبة من المجاور إلى البعيد. لكنّ الانتقال في هذه الحالة لم يكن فقط على أساس العلاقة بين أنفسنا والشخص، بل لأنّ الشخص نفسه هو [٩٧] السبب الحقيقي لهوانا الأوّل، وبالمحصلة متّصل به بشكل حميم. إذ إن استحسانه هو الذي ولّد الزّهوّ كما ولّد استهجانه الضعة. فلا عجب إذن أن تعود المخيّلة ثانيةً مصحوبة بالأهواء ذات العلاقة كالمحبّة والبغضة. وهذا ليس تناقضاً بل استثناء للقاعدة، واستثناء ينشأ مع القانون ذاته من العلّة نفسها.

ويعتبر استثناء كهذا بالأحرى تأكيداً للقاعدة. وفعلاً إذا ما تأمّلنا التجارب الثمانية التي قد شرحتها، سنجد أنّ المبدأ نفسه يظهر في كلّ منها، وهو أنّ الانتقال الناشئ عن العلاقة المزدوجة الانطباعيّة والفكريّة، إنّما يتولّد عنه الزّهوّ والضعة، المحبّة والبغضة. ولا يولّد موضوع من دون علاقة[١] أو مع علاقة لكنها أحاديّة[٢] أبداً أيّاً من هذه الأهواء، ما وجدنا أنّ الهوى يتنوع دائماً بالتطابق مع العلاقة[٣]. لا بل استطعنا أن نلاحظ، أنّه عندما لا تملك العلاقة، بسبب أيّ ظرف معيّن، أثرها المعتاد في توليد الانتقال سواء فكرياً أو انطباعياً[٤] فإنّها تتوقف عن تشغيل الأهواء، وعن إثارة الزّهوّ والمحبّة، الضعة والبغضة. كما وجدنا أنّ هذا القانون ما يزال صالحاً[٥]، حتى عند ظهور نقيضه، وكما تمّ تجريب العلاقة مراراً من دون أثر، حيث وجدنا عند الفحص أنّها تنطلق من ظرف مخصوص يمنع الانتقال، لذلك حتى في الحالات، التي لا يمنع فيها ذلك الظرف الانتقال، رغم حضوره، وجد أنّه يثار من ظرف آخر يعادله. وهكذا لا تحلّ التنويعات أنفسها في مبدأ عام فقط، بل حتى تنويعات هذه التنويعات.

---

(١) التجربة الأولى

(٢) التجارب الثانية و الثالثة.

(٣) التجربة الرابعة.

(٤) التجربة السادسة.

(٥) التجارب السابعة و الثامنة

الفصل الثالث
مشــاكل محلولــة

يبدو الدخول في فحص متأن لكلّ أسباب المحبّة والبغضة من غير داع، بعد كلّ هذه البراهين الكثيرة التي لا ريب فيها، والمشتقّة من الخبرة والملاحظة اليوميّة، لذلك سأوظف تتمّة هذا الجزء، أولاً: في إزاحة بعض [٩٨] الصعوبات المتعلّقة بالأسباب الخاصّة بهذه الأهواء وحدها. ثانياً: في فحص الآثار الوجدانيّة المركّبة، والتي تنشأ عن خلط المحبّة والبغضة مع انفعالات أخرى.

يتناسب اكتساب أيّ شخص للطفنا أو تعرّضه لعداوتنا، مع ما نتلقّاه منه من لذّة أو إزعاج، وتتماشى الأهواء بصورة دقيقة مع الإحساسات في جميع تغيراتها وتنويعاتها، ولا شيء أكثر وضوحاً من هذا. ومن لا تعوزه الوسيلة ليجعل من نفسه مفيداً لنا أو مقبولاً منا، سواء أكان بخدماته، أم بجماله أم بإسرافه في المديح، يصبح على يقين من ودّنا، كذلك من جهة أخرى، من يؤذينا أو يزعجنا، سائراً من كان، لا يفشل أبداً في إثارة غضبنا أو بغضنا. فعندما تكون أمّتنا في حالة حرب مع أيّة أمّة أخرى، نمقت أبناءها بأنّ سجاياهم القسوة والغدر والظلم والعنف، لكنّنا دائماً نقدّر أنفسنا وحلفاءنا، بأنّنا منصفون ومعتدلون ورحماء. وإذا ما كان قائد أعدائنا ناجحاً، فإنّنا نمنحه بصعوبة بالغة ملمح وطبيعة الإنسان. بل إنّه ساحر يتواصل مع الشياطين، كما شاع عن أوليفر كرومويل[1] Oliver Cromwell ودوق لوكسمبورغ[2] The Duke Of Luxembourg، وذو عقل

---

(١) (١٥٩٩- ١٦٥٨) قائد الجيش الإنكليزي الذي قام بإعدام الملك شارل الأول ستيوارت (١٦٤٩م) وحلّ البرلمان وأعلن قيام الجمهورية البريطانية، لكن البرلمان أعاد الملكيّة بعيد وفاته.

(٢) لم نوفق إلى ترجمة هذه الشخصية. (المترجم)

دموي، يشعر باللّذة في الموت والدمار. لكن إذا كان النجاح في جانبنا، فإنّ قائدنا يملك جميع الخاصيّات النبيلة المعاكسة، وهو نموذج للفضيلة، مثلما هو للشجاعة وحُسن السلوك. وسندعو خيانته سياسة، وقسوته شرّاً لا بدّ منه في الحرب. باختصار، إمّا أننا سنسعى لنجد الأعذار لكلّ خطأ من أخطائه أو أنّ نشرّفه باسم تلك الفضيلة التي تقاربه. ومن الواضح أنّ المنهج نفسه في التفكير يجري في الحياة العامّة.

يوجد البعض ممن أضاف شرطاً آخر ولم يستلزم فقط نشوء الألم واللّذة عن الشخص، بل أيضاً نشوءه عن قصد، مع تصميم ونيّة بعينهما. بالتالي لا يصبح الرجل، الذي جرحنا وأضرّنا مصادفة، عدواً لنا، على ذلك الأساس، كما لا نظن أنّنا مقيّدون بالامتنان لأيّ شخص قام بخدمة لنا بالمصادفة. إذن، إنّنا نحكم على الأفعال من خلال النوايا، وتبعاً لكونها جيّدة أو سيّئة، تصبح أسباباً للمحبّة أو البغضة.

لكن يجب هنا أن نوضح. أنّ تلك الكيفيّة، اللاذّة أو المزعجة، والتي تنتمي لشخص آخر، إذا صارت ثابتة وأصيلة في شخصه وطبعه، ستسبّب المحبّة أو البغضة بالاستقلال عن النيّة. وإلاّ فالمعرفة والتصميم مطلوبان، لإثارة هذه الأهواء. [٩٩]مثلاً، يكون الرجل الكريه، بسبب تشوهه أو حماقته، موضوعاً لاشمئزازنا، على الرغم من عدم وجود شيء أكثر يقيناً، من أنّه لم ينوِ إطلاقاً أن يزعجنا بهذه الكيفيّات. لكن إذا لم يصدر الإزعاج عن كيفيّة ما، بل من فعل، تولّد وتلاشى في فترة قصيرة، فمن الضروري أن يكون هذا الفعل مشتقاً عن تبصّر وتصميم معيّنين، من أجل توليد علاقة، وربط هذا الفعل بالشخص بصورة وافية. إذ ليس كافياً، أن يكون ذلك الفعل ناشئاً عن الشخص، وأن يكون فاعله وسببه المباشر. لأنّ هذه العلاقة واهية جداً بمفردها وغير ثابتة لتكون أساساً لهذه الأهواء. فهي لا تصل إلى الجزء المفكّر والحسّاس في الشخص، ولا تنطلق من أيّ شيء متين فيه، ولا تترك أيّ أثر خلفها، بل تمرّ في لحظة، وتكون كما لو أنّها لم تكن أبداً. في حين تُظهِر النيّة في الجهة الأخرى، كيفيّات معيّنة، تستمر بعد إنجاز الفعل، وتوصله بالشخص، وتسهّل انتقال الأفكار من شخص لآخر. فلا نقدر على التفكّر فيه أبداً من دون تأمّل هذه الكيفيّات، ما لم تكن التوبة وتغيير الحياة قد

أنتجتا تعديلاً في ذلك الخصوص، حيث يكون الهوى قد تغيّر بالمثل. لذلك يعتبر هذا سبباً من الأسباب في استلزام النيّة لإثارة أيٍّ من المحبّة أو البغضة.

لكن يتوجب علينا أن نعتبر أيضاً، أنّ النيّة، بالإضافة لتقويتها العلاقة الفكريّة، غالباً ما تكون ضروريّة لإنتاج العلاقة الانطباعيّة، وإثارة اللّذة والكدر. لأنّه من الملاحظ، أنّ الازدراء والبغضة يشكلان الجزء الأساس من الأذى، اللذين يظهران في الشخص الذي يؤذينا، ومن دون ذلك، لا يزعجنا الضرر الصرف إلاّ بالقليل المحسوس. وبطريقة مماثلة، يكون المعروف طيّباً، لأنه يُطري غرورنا بصورة رئيسة، ولأنّه برهان على لطافة وتقدير الشخص الذي ينجزه. وإزاحة النيّة، تزيح الخزي في القضيّة الأولى، والغرور في القضيّة الأخرى، وبالطبع ستسبب نقصاً ملحوظاً في أهواء المحبّة والبغضة.

أسلّم أنّ هذه الآثار الناجمة عن إزاحة التصميم في إنقاص العلاقات الانطباعيّة والفكريّة ليست كاملة، ولا هي قادرة على إزاحة كلّ درجات هذه العلاقات. لكنّي أتساءل عندئذ، فيما إذا كانت إزاحة التصميم بالكامل قادرة على إزاحة هوى المحبّة أو البغضة؟ أنا متأكد من أنّ الخبرة تزودنا بالنقيض، إذ لا شيء أكثر يقيناً، من أنّ أولئك الرجال غالباً ما يسقطون في غضب عنيف من أجل أضرار، يقرّون هم أنفسهم أنّها [١٠٠] بالكامل غير إراديّة وعَرضيّة. وفي الواقع لا يمكن لهذا الانفعال أن يكون طويل البقاء، لكنّه ما يزال كافياً لإظهار وجود صلة فطريّة بين الإزعاج والغضب، وأنّ تلك العلاقة الانطباعيّة سوف تشتغل مع علاقة فكريّة صغيرة جداً. لكن عندما تنقص حِدّة الانطباعات قليلاً لمرّة واحدة، ولا يملك الشخص عداوة طويلة البقاء على أساس أضرار اعتياديّة وغير إراديّة لأنّ سجاياه تقضي أن لا حكمة في الاهتمام بأضرار كهذه.

ونلاحظ لشرح هذا المذهب من خلال حالة مماثلة، نلاحظ أنّ الإزعاج الذي يصدر عن الآخر بالمصادفة، ليس وحده الذي لا يملك إلاّ قوّة صغيرة لإثارة هوانا، بل أيضاً ذلك الإزعاج الذي يصدر عن الواجب والضرورة المسلّم بهما. فالشخص الذي يملك تصميماً حقيقيّاً لأذيتنا، غير المنطلق من البغضة والضغينة، بل من العدل والمساواة، لا يستجر غضبنا عليه، إذا كنّا عقليين، على

أيّ درجة، على الرغم من أنّه السبب، والمسبّب لمعاناتنا على حدّ سواء. لذلك دعونا نفحص هذه الظاهرة قليلاً.

من الواضح في المقام الأول، أنّ هذا الظرف ليس قاطعاً، وأنّه قلّما يكون قادراً على إزاحة الأهواء بالكامل، على الرغم من قدرته على تخفيفها. فكيف يمكن أن يكون هناك بعض المجرمين، من الذين لا يملكون حقداً تجاه الشخص الذي يشتكي عليهم، أو تجاه القاضي، الذي يحكم عليهم، وعلى الرغم من ذلك يكونون واعين لاستحقاقهم الحكم؟ بطريقة مماثلة، نشير عموماً إلى خصمنا في دعوى قضائية، وإلى منافسنا في أيّ عمل، كأعداء لنا، رغم أنّنا سنعترف، إذا ما كنّا سنتأمّل للحظة، أنّ دافعهم مبرر بالكامل مثل دافعنا.

ونضيف علاوة على ذلك، أننا عُرضة، عندما نتضرر من أيّ شخص كان، لأن نتصوره كمجرم، ولأن نُجيز براءته وحقّه بصعوبة بالغة. وهذا دليل واضح على أنّ أيّ ضرر أو إزعاج، بالاستقلال عن فكرة الضيم، يملك ميلاً فطريّاً لإثارة بغضنا، وأنّنا نبحث فيما بعد عن أسباب نبرّر ونؤسّس الهوى عليها. وهنا نلاحظ أنّ فكرة الأذى لا تولّد الهوى، بل تنشأ منه.

بل لا غرابة في توليد الهوى لفكرة الأذى، لأنّه إن لم يفعل سيعاني نقصاً كبيراً، تتجنبه كلّ الأهواء قدر الإمكان. [١٠١] إذن إزاحة الأذى تزيح الغضب، من دون إثبات أنّ الغضب ينشأ عن الأذى فقط. وأن الضرر والعدل موضوعان متضادان، حيث يملك الأول ميلاً لتوليد البغضة والآخر ميلاً لتوليد المحبّة، ويسود أحد الموضوعين ويثير هواه الخاص، تبعاً لدرجاتهما المختلفة ووجهة نظرنا الخاصّة بنا في التفكير.



الفصل الرابع
علاقـات المحبّـة

وسيكون من الضروري أن نبيّن، بأيّ معنى تتركّب اللذّة أو الإزعاج من مواضيع عديدة، وجدنا بالخبرة أنّها تنتج هذه الأهواء؛ بما أنّنا قد حددنا العلّة، في عدم إثارة بضعة من الأفعال، التي تسبّب لذّة أو إزعاجاً حقيقياً، من أيّ درجة، أو فقط درجة صغيرة من هوى المحبّة أو البغضة تجاه الفاعلين.

يوجد، تبعاً للنظام السابق، استلزام دائم لعلاقة مزدوجة انطباعيّة وفكريّة بين العلّة والمعلول، من أجل توليد المحبّة أو البغضة. لكن على الرغم من أنّ هذا صحيح بشكل عام، فمن الملاحظ أنّ هوى المحبّة يمكن أن يُثار بعلاقة واحدة فقط، إلاّ أنّها من نوع مختلف، أي علاقة تكون بين أنفسنا والموضوع، أو بقول أكثر صحّة، علاقة تكون مصحوبة بكلتا العلاقتين الأخريين على الدوام. فالذي يتّحد بنا، كائناً من كان، بأيّ صلة كانت، على يقين من حصته من محبّتنا بصورة دائمة، بما يتناسب مع تلك الصلة، من دون أن نتقصى وراء كيفيّاته الأخرى. لذا تولّد علاقة الدم أقوى رابطة يمكن للذهن أن يقوم بها، في محبّة الأبوين لأولادهم، وتتولّد درجة أقلّ من نفس الوجدان كلّما قلّت القرابة. ولا تملك رابطة الدم هذا الأثر لوحدها، بل تملك أيّ رابطة أخرى هذا الأثر من دون استثناء. إذ إنّنا نحب رجال بلدنا وجيراننا وهؤلاء الذين من نفس صنعتنا ومهنتنا وحتى الذين لهم نفس اسمنا. حيث تُقدّر كلّ واحدة من هذه العلاقات على أنّها نوع من الرباط، وعلى أنّها تلّقب حصة من وجداننا بلقبها.

توجد ظاهرة أخرى مماثلة لهذه، وهي إثارة الصُحبة، من دون قرابة من أيّ نوع، للمحبّة والاستلطاف. فعندما نتعاقد بألفة ومودّة مع أيّ شخص، على الرغم من أنّنا لم نقدر على اكتشاف أيّ من شمائله النبيلة، بسبب تذبذب رفقته،

إلاّ أننا لم نقدر على الامتناع عن تفضيله على الغرباء، الذين نقتنع بجدارتهم العالية اقتناعاً كاملاً. [١٠٢] سوف تضيء هاتان الظاهرتان اللتان تدوران على آثار علاقتي القرابة والصحبة، كلّ منهما الأخرى، وكلتاهما ستجدان تفسيرهما بالمبدأ نفسه.

لقد لاحظ الذين يتلذّذون في المرافعة ضد الطبيعة الإنسانيّة، أنّ الإنسان بجملته لا يكفي لإعالة نفسه بنفسه، وأنّك عندما تُرخي كلّ المعاقل، التي يملكها ذلك الإنسان في المواضيع الخارجيّة، سوف ينهار مباشرة في يأس واكتئاب عميقين. ويقولون: ينطلق من هنا البحث الموصول وراء التسلية في اللعب والعمل والصيد، التي يسعون من خلالها لنسيان أنفسهم وإنعاش أرواحهم من حالة الذبول، التي سقطوا فيها، عندما لم يؤيّدوا بانفعال ما، يكون حيوياً ومنعشاً. وأنا اتفق حتى الآن مع هذا المنهج في التفكير، إذ إنّ الذهن الذي أملكه لا يفي، من ذاته، بحاجته الخاصّة من التسلية، ولذلك من الطبيعي أن يسعى وراء مواضيع غريبة عن طبيعته، تولّد احساسات متوثّبة تحرّك الأرواح، ليستفيق عند ظهور مواضيع كهذه، كما لو أنّه في حلم، حيث يتدفق الدم بمدّ جديد، ويتحفّز القلب، ويكتسب الإنسان بكامله زخماً لا يقدر على التمّكن منه في لحظاته الهادئة والمنعزلة. **ومن هنا تُبهج الصحبة إبهاجاً تلقائياً، مثل حضور أكثر المواضيع حيويّة من بينها كلّها، وهو الكائن المفكّر العقلي من أمثالنا، الذي يوصل لنا كلّ أفعاله الذهنيّة، ويُعلمنا بخفايا أعمق عواطفه ووجدانيّاته، ويُطلعنا على كلّ انفعالاته، التي تتولّد عن أيّ موضوع، في لحظة ولادتها ذاتها.** وكلّ فكرة حيويّة، تعتبر فكرة طيّبة، ولاسيّما الفكرة عن أيّ هوى، لأنّ فكرة كهذه تصير هوى من نوع ما، وتثير الذهن بصورة محسوسة أكثر مما تفعل أيّ صورة أو مفهوم آخر.

وما إن يتمّ الاعتراف بصحّة هذا حتى يسهل كلّ ما تبقى. إذ طالما تمتعنا صحبة الغرباء لوقت قصير، لإنعاشهم تفكيرنا، فإنّ رفقة أقاربنا و أصحابنا ستكون ممتعة بصورة غريبة، لأنّها تملك هذه الأثر بدرجة أعظم، ولأنّها ذات تأثير طويل البقاء.

تتمّ أفهمة أيّ شيء يتعلّق بنا بكيفيّة حيويّة بسبب الانتقال السهل من ذواتنا إلى الموضوع ذي العلاقة. كذلك يُسهّل التعوّد أو الخبرات شروع العقل،

وتقوّي من أفهَمة أيّ موضوع. وتُعتبر القضية الأولى،إذن، مماثلة لاستدلالاتنا بقانون العلّة والمعلول، والثانية مماثلة للتعلّم. ويتّحد التفكير والتعلّم فقط في إنتاج فكرة قويّة وحيويّة عن أيّ موضوع، وتعتبر هذه الكيفيّة، الكيفيّة الوحيدة الخاصّة والمشتركة بين علاقتي القرابة والصحبة. [١٠٢] ويجب لذلك، أن تكون هي هي الكيفيّة النافذة، التي تولّد القرابة والصحبة تبعاً لها كلّ آثارهما المشتركة، وبما أنّ المحبّة أو الاستلطاف من هذه الآثار، فيجب أن يكونا بقوّة و حيويّة التصوّر الذي يُشتق منه الهوى. ويكون هذا التصوّر طيّباً بصورة غريبة، ويملّكنا نظرة ودودة لأيّ شيء يتسبّب بإنتاجه، عندما يكون الموضوع المناسب لطيفاً وذاتيّة حسنة.

يترابط الناس بصورة واضحة مع بعضهم تبعاً لأمزجتهم ونزعاتهم الخاصّة بهم وحدهم. فالرجال ذوو الأمزجة البشوشة يحبّون تلقائيّاً البشوش، مثلما يحمل الجديّون وداً للجدّي. ولا يحدث هذا فقط حيثما يلحظون هذا التشابُه بين أنفسهم وبين الآخرين، بل أيضاً في سياق المزاج الطبيعي، ومن خلال تعاطف معين، ينشأ دوماً بين السجايا المتشابهة. وحيثما يلاحظون تشابهاً، فإنّه يشتغل وفقاً لأسلوب القرابة، بعقد صلة بين الأفكار. وحيثما لا يلاحظونه، فإنّه يشتغل بواسطة مبدأ آخر، وإذا كان هذا المبدأ اللاحق مشابهاً للسابق، فيجب فهمه كإثبات للاستدلال السابق.

تحضرنا الفكرة عن أنفسنا حضوراً حميمياً على الدوام، وتنقل درجة محسوسة من الحيويّة إلى فكرة أيّ موضوع آخر نرتبط به. وتتغيّر هذه الفكرة الحيويّة إلى انطباع حقيقي بقليل أو كثير. فهذان النوعان من الإدراكات متماثلان على درجة كبيرة، ويختلفان فقط في درجات القوّة والحيويّة. لكن يجب أن يتمّ توليد هذا التغيّر بسهولة عظيمة. لأنّ مزاجنا الفطري يزودنا بنزوع للانطباع ذاته، الذي نلاحظه في الآخرين، كما يطلقه لأقلّ سبب. في تلك الحالة يحوّل التشابه الفكرة إلى انطباع، ليس فقط بواسطة العلاقة، وبنقل الحيويّة الأصليّة إلى الفكرة ذات الصلة، بل أيضاً بتقديم مواد أوليّة مثلما يتمّ إشعال النار من الشرارة الضعيفة. وبما أنّ المحبّة والمودّة يثوران في كلتا الحالتين من التشابه، فإنّنا نتعلّم أنّ التعاطف مع الآخرين مقبول فقط لتحريكه الأرواح عاطفياً، طالما

أنّ التعاطف البسيط والانفعالات المتطابقة هي التقاطعات الوحيدة بين القرابة والصحبة والتشابه.

يعتبر النزوع العظيم الذي يملكه الرجال للزّهوّ ظاهرة أخرى مشابهة. فغالباً ما يتناقص الاشمئزاز على درجات، ليتغيّر في النهاية إلى الهوى المعاكس، بعد أن نكون قد عشنا وقتاً طويلاً في أيّ مدينة كانت مزعجة لنا في البدء، ما إن نتآلف مع المواضيع ونعقد تعارفاً مع الشوارع والأبنية. [١٠٤] كما يجد الذهن اغتباطاً وراحة في استعراض المواضيع، التي اعتاد عليها، ويفضّلها تلقائيّاً على المواضيع الأخرى، رغم أنّها قد تكون أكثر قيمة في ذاتها منها، إلاّ أنّه أقلّ معرفة بها. كما يتمّ إغراؤنا بملَكة الذهن نفسها للاعتقاد بالرأي الحسن عن أنفسنا، وعن كلّ المواضيع التي تنتمي لنا. حيث تظهر أكثر جمالاً عند التدقيق، وبالمحصلة تشكّل أسباباً أكثر ملائمة للزّهوّ والغرور من أيّ أسباب أخرى.

وليس خَطأً أن نلاحظ، أثناء معالجة الوجدان الذي نحمله لمعارفنا وأقربائنا، بعض الظواهر الطريفة بوجه من الوجوه، والتي تصاحبه. فمن السهل أن نلاحظ في الحياة اليوميّة، تناقص تقدير الأطفال لعلاقتهم بأمّهم لدرجة عظيمة لدى زواجها الثاني، وتوقفهم عن رؤيتها بالعين نفسها فيما لو أنّها استمرت في وضعيّة الترمّل. ولا يحدث هذا، بسبب شعورهم بثقل من زواجها الثاني فقط، أو لأنّ زوجها أدنى منها في المرتبة، حتى من دون أيّ من هذه الاعتبارات، بل لأنّها أصبحت جزءاً من عائلة ثانية ليس إلاّ. ويحدث هذا أيضاً عند الزواج الثاني للأب، لكن على درجة أقلّ بكثير، إذ لا تنحلّ روابط الدم في الحالة الأخيرة كثيراً كما يحدث عند زواج الأم. وتعتبر هاتان الظاهرتان مميزتين بذاتيهما، لكنّهما أكثر تميزاً عند مقارنتهما ببعضهما بعضاً.

لا يلزم من أجل توليد علاقة كاملة بين موضوعين إنتقال المخيّلة فقط من الأول إلى الآخر من خلال التشابه أو التجاور أو السببية، بل أن تعود أيضاً من الثاني إلى الأول بالسهولة واليسر ذاتهما. ويبدو هذا للوهلة الأولى نتيجة ضروريّة لا يمكن تجنبها. فإذا شَابَه موضوع ما موضوعاً آخر، يجب أن يشابه الموضوع الأخير الموضوع السابق بشكل ضروري. وإذا تسبّب موضوع ما بموضوع آخر، كان الموضوع الثاني أثراً لسببه. ويبقى الحال نفسه في التجاور، ولذلك ربما

يُظن، بما أنّ العلاقة تبادليّة دائماً، أنّ عودة المخيّلة من الثاني إلى الأول يجب أن تكون تلقائيّة بصورة مساوية لمروره من الأول إلى الثاني، و تلقائيّة في كلّ حال. لكننا سنكتشف بسهولة خطأنا من خلال فحص أكثر دقة. فعلى فرض امتلاك الموضوع الثاني، علاوة على علاقته التبادليّة مع الموضوع الأول، علاقة قويّة بموضوع ثالث، فإنّنا نجد في تلك الحال أنّ الفكر، المارّ من الموضوع الأول إلى الثاني، [١٠٥] لا يعود للخلف باليسر نفسه، رغم استمرار العلاقة على حالها، بل يُدفع للاستمرار بسرعة إلى الموضوع الثالث، بواسطة العلاقة الجديدة، التي تقدّم ذاتها وتعطي نبضاً جديداً للمخيّلة. أي أنّ هذه العلاقة الجديدة تُضعف الرباط بين الموضوعين الأول والثاني. فالواهمة بطبيعتها ذاتها متقلقلة وغير ثابتة. وتعتبر على الدوام تعلّق الموضوعيَن ببعضهما تعلّقاً قوياً، عندما تجد أنّ المرور سهل بصورة متساوية في كلا الذهاب والإياب، أكثر مما لو كان الانتقال سهلاً فقط في واحدة من هذه الحركات. إذن، تعتبر الحركة المزدوجة نوعاً من الرباط المضاعف، الذي يربط المواضيع ببعضها بأوثق وأعظم حميميّة ممكنة.

لا يقطع الزواج الثاني للأمّ العلاقة بين الولد والوالدة، وتكفي تلك العلاقة لتنقل مخيّلتي من نفسي إليها بأعظم سهولة ويسر ممكنين. لكن بعد أن تصل المخيّلة لهذه النقطة من الرؤية، تجد موضوعها محاصراً بعلاقات أخرى عديدة، تعترض على تقديرها، لدرجة لا تعرف معها أيّها تُفضّل، وترتبك في انتخاب الموضوع الجديد. إذ توثقها قيود مثل المنفعة والواجب نحو عائلة أخرى، وتعيق عودة الواهمة منها إلى نفسي، تلك العودة الضروريّة لدعم الوحدة. إذ لم يعد الفكر مالكاً للتأرجح اللازم لكي يضعه في وضع مريح بشكل تامّ، وليسترسل في ميله للتغيير. فهو يذهب في يسر، لكنه يعود بصعوبة، ويجد بهذا الانقطاع، أنّ تلك العلاقة تضعف كثيراً عمّا سيكون، فيما لو كان الممر مفتوحاً وميسراً من كلا الجهتين.

وسنبيّن الآن أنّ الزواج الثاني للأب لا يتسبّب بهذا الأثر بالدرجة نفسها. إذ نجد بالتأمّل في ما قد تمّ البرهان عليه للتوّ أنّ المخيلة على الرغم من مضيها بسهولة من فكرة الموضوع الأقلّ إلى فكرة الموضوع الأعظم، إلاّ أنّها لا تعود باليسر نفسه من الأعظم إلى الأقلّ. إذ عندما تنتقل مخيّلتي من نفسي إلى أبي،

فهي لا تمرّ بسرعة منه إلى زوجته الثانية، ولا تعتبره مدخلاً إلى عائلة مختلفة، بل استمراراً لقائد تلك العائلة التي أنا نفسي جزء منها. إنّ تفوّقه يمنع الانتقال السهل للفكر منه إلى قرينته، لكنه يُبقي الممر مفتوحاً للعودة إلى ذاتي على طول العلاقة نفسها للولد والأب. فهو ليس غارقاً في العلاقة الجديدة التي كسبها، لذلك تبقى الحركة المزدوجة أو خطران الفكر سهلاً وتلقائيّاً. [١٠٦] ويبقى رباط الولد والأب محافظاً على كامل قوّته ونفوذه، لاسترسال الواهمة في هذا التقلّب. ويجب ألاّ تظّن الأمّ أنّ رباطها بابنها قد ضَعُف، لأنّ زوجها يملك حصّة فيه، ويجب ألاّ يظن الابن كذلك أنّ رباطه مع أبيه قد ضَعُف، لأنّ الأخ يملك حصّة فيه. فالموضوع الثالث هنا يتعلّق بالأول، مثلما يتعلّق بالثاني، لذلك تذهب المخيّلة وتعود على طولها جميعاً بأعظم سهولة ممكنة.



الفصل الخامس
تقديرنا للثروة والسطوة

لا يحملنا شيء على تقدير أيّ شخص، أكثر من سلطته وثرواته، أو لحملنا على ازدرائه، أكثر من فقره وخسّته. وبما أنّ التقدير والازدراء ضروب من المحبّة والبغضة، سيكون من المناسب أن نشرح هذه الظواهر في هذا المقام.

ولا تكمن الصعوبة العظمى هنا في اكتشاف المبدأ القادر على إنتاج أثر كهذا، بل في اختيار المبدأ الرئيس والغالب، وهذا من محاسن الأمور، من بين مبادئ متعددة تُقدّم نفسها. فالغبطة التي نحيط بها ثروات الآخرين، والتقدير الذي نكنّه للمالكين، ننسبه لثلاثة أسباب مختلفة. الأوّل: إلى المواضيع التي يملكونها مثل البيوت والحدائق والعربات التي تولّد بالضرورة، لكونها رائعة بذواتها، عواطف لذيذة في كلّ من يتأمّلها أو يستعرضها بالنظر. ثانياً: إلى توقّع المصلحة من الثروة والسطوة باشتراكنا في تملّكها. ثالثاً: إلى التعاطف الذي يجعلنا نتقاسم الغبطة مع أيّ شخص يقاربنا. تتّحد كلّ هذه المبادئ في توليد الظاهرة الحاليّة. فيكون السؤال: ما هو المبدأ الذي يجب أن نعزو إليه هذه الظاهرة، من بين هذه المبادئ على الخصوص؟

يملك المبدأ الأول، وهو تأمّل المواضيع الرائعة ـ، بصورة مؤكدة تأثيراً أعظم مما تصورناه للوهلة الأولى. فنادراً ما نتأمّل فيما هو جميل أو قبيح، طيّب أو كريه، من دون الانفعال باللذّة أو الكدر، ونكتشف هذه الأحاسيس بسهولة من خلال القراءة أو المحادثة، على الرغم من أنّها لا تظهر كثيراً في طريقتنا المتراخية في التفكير عموماً. إذ يوجّه أصحاب النكتة الحديث دوماً نحو أمور تسلّي المخيّلة، ولا يقدّم الشعراء أبداً أيّ مواضيع، إن لم تكن من الطبيعة ذاتها. [١٠٧] فقد

اختار السيد فيليب Mr Philips شراب التفاح موضوعاً لقصيدة ممتازة. فالجعة لن تكون مناسبة تماماً، لأنّها ليست شيئاً طيّباً، لا للتذّوق ولا للعين. لكنّه بالتأكيد سيختار على أيّ منهما الخمرة، التي استطاع بلده الأمّ أن يوفرها له كمشروب روحي بديع. نتعلّم من ثمّ؛ أنّ أيّ شيء طيّب للحواس، يعتبر طيّباً بالمثل للواهمة على درجة ما، وأنّ صورة ذلك الاغتباط التي يتمّ أخذها من تطبيق الشيء الفعليّ على الأعضاء الجسديّة، تنتقل للفكر.

تحثّنا هذه الأسباب على شمل كياسة المخيّلة ضمن أسباب الاحترام، الذي نبديه للثروة والسطوة، لكن على الرغم من ذلك، توجد أسباب أخرى عديدة، تمنعنا من اعتباره السبب الوحيد أو الأساس. لأنّ أفكار اللّذة تقدر على التأثير بواسطة حيويّتها فقط، هذه الحيويّة التي تجعلها تقارب الانطباعات، بالتالي يُعتَبر امتلاك هذه الأفكار لذلك التأثير، أمراً ناقلاً، طالما أنّها المفضّلة في جميع الظروف، وصاحبة الميل الفطري لتصبح قويّة وحيويّة، مثلما هي أفكارنا عن أهواء واحساسات أيّ مخلوق إنساني. فكلّ مخلوق إنساني يشبهنا، يملك بذلك أفضليّة على أيّ موضوع آخر في تشغيل المخيّلة.

وسوف نقتنع بسهولة، علاوة على ذلك، إذا تأمّلنا طبيعة تلك الملَكة، والتأثير العظيم الذي تملكه سائر العلاقات عليها، أنّ الواهمة لن تحصر نفسها بأفكار الحدائق أو الموسيقى أو الخمور اللذيذة، التي يتمتّع بها الرجل الغني، مهما تكن حيويّة وطيّبة، بل ستمدّ نظرها إلى المواضيع ذات الصلة، وعلى الأخص إلى الشخص الذي يملكها. ومما يزيد الأمر تلقائيّة أكثر فأكثر، أنّ الفكرة أو الصورة اللاذّة تولّد هنا هوى اتجاه الشخص، من خلال علاقته بالموضوع، حتى أنّه أمر لا يمكن تجنّبه، لكن يجب أن يدخل الشخص ضمن المفهوم الأصلي، طالما أنّه يقوم مقام موضوع الهوى المشتق. لكنّه إذا دخل ضمن المفهوم الأصلي، وتمّ اعتباره كمستمتع بهذه المواضيع الطيّبة، فسيكون التعاطف بشكل أنسب سبب هذا الوجدان، والمبدأ الثالث أكثر قوّة وعموميّة من المبدأ الأول.

أضف إلى هذا أنّ الثراء والسلطة وحدهما، يسببان تلقائيّاً التقدير والاحترام، حتى لو لم يكونا في طور الأستخدام، وبالمحصلة لا تنشأ هذه الأهواء

عن أفكار المواضيع الطيّبة أو الجميلة، مهما تكن. [١٠٨] ومن الصحيح أنّ المال يتضمن ضرباً من التمثيل لمواضيع كهذه، من خلال القدرة التي يوفرها للحصول عليها، وبسبب تلك العلّة ما يزال مثمناً عالياً نقل هذه الصور الطيّبة، التي يمكنها أن تثير الهوى. لكن بما أنّ هذا المطمح بعيد جداً، فالأكثر طبيعيّة لنا أن نأخذ موضوعاً مجاوراً، وهو الغبطة، التي توفرها هذه القدرة للشخص المالك لها. وسوف نغتبط بهذا أكثر، إذا اعتبرنا، أنّ الثروات تمثّل أجواد الحياة، فقط بواسطة الإرادة التي تستخدمها، وبذلك تتضمن طبيعتها ذاتها فكرة الشخص، الذي لا يمكن تأمّلها من دون ضرب من التعاطف مع أحاسيسه ومتعه.

ونثبت هذا الأمر من خلال تأمّل، من الممكن أن يبدو لإرادة ما، خبيثاً وممحّصاً جداً. فقد لاحظت تواً، أنّ القدرة بما هي مميَّزة عن استعمالها، إمّا أنّ لا تملك معنى على الإطلاق، أو أنّها ليست شيئاً آخر غير إمكان أو احتمال للوجود، يقترب بواسطتها أيّ موضوع من الواقع، ويؤثر بصورة محسوسة على الذهن. ولاحظت أيضاً أنّ هذا الاقتراب، بواسطة خيال الواهمة، يبدو أعظم بكثير، عندما نكون مالكين للقدرة، منه عندما يتمتّع بها الآخر، وأنّ المواضيع في القضيّة السابقة تبلغ حافة الواقع، وتنقل تقريباً غبطة مكافئة، كما لو كانت فعلياً في حوزتنا. لذلك أزعم الآن، حيثما قدّرنا شخصاً ما على أساس ثرائه، وجوب ولوجنا في عواطف المالك هذه، وأنّه من دون تعاطف كهذا لن تملك فكرة المواضيع البديعة، التي تعطيه القدرة على الإنتاج، إلا تأثيراً ضعيفاً علينا. مثلاً؛ يُحترَم الرجل البخيل لماله، رغم ندرة امتلاكه للقدرة، وذلك لأنّ الندرة هناك، هي احتمال أو إمكان استخدامه ماله في تحصيل ملذّات ومتع الحياة. وتبدو هذه القدرة له وحده تامّة وكاملة، لذلك يجب أن نتلقى عواطفه بالتعاطف، قبل أن نملك فكرة قويّة الشدّة عن هذه المتع، أو أن نقدّره بناءً عليها.

وهكذا وجدنا، أنّ المبدأ الأول، أيّ: الفكرة الطيّبة عن تلك المواضيع، التي يقدمها الثراء للتمتّع بها، يحلّ نفسه في المبدأ الثالث إلى درجة كبيرة، ويصبح تعاطفاً مع الشخص الذي نبجلّه أو نحبّه. دعونا الآن نفحص المبدأ الثاني، ألا هو: التوقّع الممتع للمنفعة، ولنرَ ما هي القوة التي يمكننا أن نعزوها له بحق[١٠٩].

يتضح على الرغم من أنّ الثراء والسلطة تعطيان صاحبهما، دون شك، القدرة على تقديم الخدمة لنا، أنّ هذه القدرة لا تعتبر على قدم المساواة مع تلك القدرة، التي توفر له التسلية وإرضاء شهواته. إذ تقارب محبّة الذات القدرة، وتشتغلان بالقرب من بعضهما بعضاً في الحالة الأخيرة بصورة لصيقة، لكن لكي يَنْتُجَ أثر مشابه للأثر في الحالة السابقة، يجب افتراض أنّ الصداقة والنيّة الحسنة ترتبط بالثراء. ومن دون هذا الظرف يصعب علينا معرفة الأساس الذي يمكننا أنّ نؤسس عليه أملنا بالمنفعة من ثراء الآخرين. على الرغم من أن لا شيء أكثر يقيناً من تقديرنا وتبجيلنا التلقائي للثروة، حتى قبل أن نكتشف فيها أيّ نزعة إيجابيّة اتجاهنا.

لكني أمضي في هذا قدماً، وألاحظ أنّنا لا نحترم الثروة والسطوة، عندما لا يظهرون ميلاً لخدمتنا فقط، بل أيضاً عندما نخرج بعيداً من نطاق فعاليتها. حيث لا يمكن منحها تلك القدرة، ولو افتراضاً. إذ يُعامل أسرى الحرب دائماً باحترام يتناسب مع أوضاعهم، ويذهب الثراء بعيداً جداً في إصلاح وضع أيّ شخص. وإذا دخل الأصل والفصل في الحسبان، يبقى هذا الأمر على تقديمه لنا حجّة من النوع نفسه. فما الذي ندعو الرجل من أجله، رجلاً كريم الأصل، إن لم يكن لانحداره من سلسلة طويلة من الأكابر الأثرياء الأقوياء، وحصوله على تبجيلنا لعلاقته بأشخاص نبجلّهم؟ لذلك نجد أنّ أجداده، على الرغم من موتهم، محترمون لدرجة ما على أساس ثرواتهم، وبالمحصلة من دون أيّ نوع من التوقّع.

لكن كي لا نمضي بعيداً كأموات وأسرى حرب، حتى نجد أمثلة عن هذا التقدير النزيه للثراء، دعونا نلاحظ مع بعض الانتباه هاتين الظاهرتين اللتين تحدثان معنا في الحياة العامّة كما في الأحاديث العاديّة. رجل[1] ذو ثروة لا بأس بها، لدى دخوله في صحبة مع غرباء، يعاملهم تلقائيّاً بدرجات مختلفة من الاحترام والاكتراث، بما يتناسب مع ما أُبلغ عن ثرواتهم وشروطهم المختلفة، رغم استحالة طرحه لأيّ مشروع استحالة مطلقة، حتى من الممكن أنّ يرفض أيّ

---

(١) الظاهرة الأولى (المترجم).

منفعة منهم. ومسافر[1] يُرحَّب بصحبته دوماً، ويُقابل بتهذيب، يتناسب مع ما يقوله خَدَمه وعربته عنه كرجل ذي ثروة عظيمة أو متوسطة الحال. [١١٠] باختصار، تنتظم رتب الرجال المختلفة لدرجة عظيمة بواسطة ثرواتهم، وذلك ينطبق على الأعلين كما على الأدنيين، وعلى الغرباء كما على المعارف.

ويوجد حلّ لهذه المنازعات مشتق في الواقع من تأثير القواعد العامة. إذ بحكم اعتيادنا على توقّع الحماية والنجدة من أصحاب الثروة والسطوة، وتبجيلنا لهم على أساس ذلك، نمدّ العواطف نفسها إلى هؤلاء، الذين يماثلونهم في ثرواتهم، باستثناء الذين لا نستطيع أبداً أن نأمَل بأيّ منفعة منهم. إذن ما تزال القاعدة العامّة سائدة، بعطف المخيّلة على مدار الهوى، بالطريقة ذاتها، كما لو أن موضوعها الملائم حقيقيّ وموجود.

لكن لا يسري مفعول هذا المبدأ هنا، وهذا ما سيظهر بسهولة، إذا اعتبرنا أنّ تأسيس مبدأ عام، ومدّه إلى ما وراء حدوده الخاصّة، يتطلب اتساقاً مؤكداً في خبرتنا، وتفوقاً كبيراً لتلك الأمثلة التي توافق القاعدة، وتقع فوق التناقض. إلاّ أنّ الحال هنا بخلاف ذلك تماماً. فمن مائة رجل ثري وصاحب سطوة قابلتهم، ربما لا يوجد واحد منهم أقدر على توقّع النفع منه، لذلك من المحال بشكل مطلق أن يسود أيّ عُرف في الحالة الراهنة.

بناءً على كلّ ما سبق، لا يبقى شيء، ليشعرنا بالتقدير للقدرة والثراء، وبالازدراء للدناءة والعوز، باستثناء مبدأ التعاطف، الذي نلج بواسطته إلى عواطف الغني والفقير، ونقاسمهم ملذّاتهم وكدرهم. إذ يعطي الثراء غبطة لمالكيه، وتنتقل هذه الغبطة إلى المشاهد عن طريق المخيّلة، التي تولّد فكرة مماثلة للانطباع الأصلي في القوّة والحيويّة. وتتصل هذه الفكرة أو الانطباع الطيّب بالمحبّة، التي تعتبر هوى طيّباً. وينطلق من كائن واع مفكّر، هو موضوع المحبّة ذاته. ويثور الهوى من علاقة الانطباعات هذه، ومن تماهي الأفكار، موافقاً لفرضيتي.

يعتبر القيام بمسح عام للكون وملاحظة قوّة التعاطف عبر كامل الخليقة الحيوانيّة، وسهولة التواصل بالعواطف بين كائن مفكر وآخر، أفضل طريقة

---

(١) الظاهرة الثانية (المترجم).

لإصلاح ذات ما بيننا وبين هذا الرأي. وتظهر رُغبى ملحوظة بالتصاحب عند كلّ المخلوقات، التي لا تفتك ببعضها بعضاً، والتي لا تهتاج بأهواء عنيفة، تربطها ببعضها بعضاً، من دونٌ أيّ منافع يمكنها أن ترتئي جَنيها من وحدتها أبداً. [١١١] ويبقى هذا أكثر وضوحاً في الإنسان، بما هو خالق للكون، ومالك لرُغبى غيورة للمجتمع، والمؤهّل له بجميع المزايا. فنحن لا نقدر على تشكيل رغبى، لا تملك مرجعيّة في المجتمع. فقد تكون العزلة الكاملة أعظم عقاب يمكن أن نعانيه.كما تذبل أيّ لذّة لا يتمّ التمتّع بها مع الأصحاب، ويصبح أيّ ألم أكثر قسوة وغير محتمل. ومهما تكن الأهواء الأخرى التي يمكن أن ننفعل بها، الزّهوّ، أو الطموح، أو البخل، أو الفضول، أو الثأر، أو الشبق، فإنّ روحها أو المبدأ المحيي لها كلّها هو التعاطف، كما أنّها لن تملك أيّ قوّة، لن نجرّدها بالكامل من أفكار وعواطف الآخرين. هبْ أنّ قوى وعناصر الطبيعة جميعاً تتواطأ لخدمة وإطاعة رجل واحد، وأنّ الشمس تشرق وتغيب بأمره، وأنّ البحر والأنهر تجري بمشيئته، وأنّ الأرض تخضّر من تلقاء ذاتها عندما يكون ذلك مفيداً أو طيباً له. إلاّ أنّه سيبقى بائساً حتى تعطيه شخصاً واحداً على الأقل، يتشارك معه بسعادته، ويتمتّع بتقديره وصداقته.

يمكننا أنّ نؤكد خلاصة هذه النظرة العامّة للطبيعة الإنسانيّة بأمثلة معينة، تكون قوّة التعاطف ملحوظة فيها بشكل كبير. ومعظم أنواع الجمال مشتّقة من هذا الأصل، وعلى الرغم من أنّ موضوعنا الأوّل هو قطعة جامدة عديمة الإحساس من المادة، فإنّنا قلّما نهجع هناك، ولا نتابع بنظرنا تأثيرها على المخلوقات العاقلة والحسّاسة. إنّ الرجل الذي يعرض لنا منزلاً أو بناء أيّاً كان، يبدي عناية خاصّة من ضمن أشياء أخرى ليلفت انتباهنا إلى ملائمة الحجرات، ومزايا مواقعها، وصغر الحيز الضائع في الدرج، وغرف العائلة والممرات. وفعلاً من الواضح، أنّ القسم الرئيس من الجمال يتركّب من هذه التفاصيل. إذن تعطي ملاحظة الملاءمة لذّة، طالما أنّها جمال. لكن بأيّ أسلوب تعطي الملاءمة لذّة؟ من المؤكد أنّ مصلحتنا الخاصّة ليست في الاعتبار، وبما أنّ هذا جمال المنفعة، وليس جمال الشكل، إذا جاز القول، فيجب أن يبهجنا بالتواصل ليس إلاّ، وبتعاطفنا مع

مالك المسكن. إذ إنّنا نلج دائرة اهتمامه بقوّة المخيّلة ونشعر بالغبطة نفسها التي توجبها المواضيع في نفسه بصورة تلقائيّة.

وتشكّل هذه الملاحظة قاعدة عامّة بامتدادها إلى الطاولات، والكراسي، والسكرتيرات، والمداخن، والمدربين، والسروج، والمحاريث، وبالفعل لكلّ عمل فني، تقول: أنّ جمالها مشتّق بشكل رئيس من نفعها، [١١٢] ومن ملاءمتها لذلك الغرضّ الذي تتجه صوبه. لكن هذه مزيّة، تهمّ المالك فقط، ولا يوجد أيّ شيء غير التعاطف، يمكنه أن ينفع المراقب.

ويتضح أنّ شيئاً لا يحيل الحقل أكثر جمالاً من خصوبته، وأنّ ذلك يقلّل من فرص قدرة الزينة أو الموقع على التساوي مع هذا الجمال. وتبقى الحالة على حالها مع أشجار ونباتات بعينها، بالمقارنة مع الحقل الذي تنمو فيه. وأنا لا أعرف إلاّ السهل النامي بشكل كثيف بالجولق والوزّال، الذي يعتبر جميلاً بذاته مثل تلّة مغطاة بشجر الكرمة والزيتون، رغم أنّه لن يظهر هكذا أبداً لشخص عالم بقيمة كلّ شجرة منها. لكن هذا جمال المخيّلة ليس إلاّ، وليس له أساس فيما يظهر للحواس. فالخصوبة والقيمة تملكان مرجعيّة واضحة في الاستعمال، والاستعمال يملك مرجعيّة في الثراء، والفرح، والوفرة، التي على الرغم من انعدام أيّ أمل بالمشاركة فيها، إلاّ أننا نلجها بواسطة حيويّة الواهمة، ونتشاركها مع المالك بدرجة ما.

ولا توجد قاعدة في الرسم أكثر عقلانيّة من تلك القائلة بموازنة الملامح، ووضعها بأعظم دقة ممكنة في مركز ثقلها اللائق. فالملمح غير الموزون بحق بشع، وذلك لأنّه ينقل أفكاراً عن امتلائه بالضرر والألم، وهي أفكار مؤلمة، عندما تكتسب بالتعاطف أيّ درجة من القوّة والحيويّة.

أضف إلى هذا، أنّ القسم الرئيس من الجمال الشخصي يتألف من سمت الصحة ومتانة الجسم، وتركيب الأعضاء الذي يَعِد بالقوّة والفاعليّة. ولا يمكن تفسير هذه الفكرة عن الجمال إلاّ بالتعاطف.

ويمكن أن نلاحظ بالعموم، أنّ عقول الرجال تشكّل مرايا لبعضها، ليس فقط لأنّها بعضها يعكس انفعالات الآخر فيها، ولكن أيضاً لأنّ هذه الأشعة من

الأهواء، والعواطف، والآراء، يتردد صداها في غالب الأمر، ويدبّ فيها السوس وتنحطّ على درجات غير مُدَركة. وهكذا فإنّ اللّذة التي يتلقاها رجل غني من أملاكه، إذا رآها الناظر، سبّبت له لذةً وتبجيلاً، وعواطفه أيضاً إذا تمّ إدراكها والتعاطف معها، زادت من لذّة المالك، وإذا انعكست لمرّة أخرى، فإنّها تصير أساساً جديداً للذّة والتقدير عند الناظر. وبكلّ تأكيد توجد غبطة أصليّة في الثروات، مشتقة من تلك القدرة التي يهبونها للتمتّع بكلّ ملذّات الحياة، وطالما أنّ هذه هي طبيعتها وماهيّتها ذاتها، [١١٣] فيجب أن تكون المصدر الأول لكلّ الأهواء التي تنشأ منها. وإحدى هذه الأهواء الأعظم اعتباراً، إنّما هي المحبّة أو التقدير عند الآخرين، الذي ينطلق لذلك من التعاطف مع لذّة المالك. لكن المالك يملك غبطة ثانويّة في الثروات، تنشأ عن المحبةّ والتقدير اللذين يحصلّهما بواسطتها، وهذه الغبطة ليست شيئاً آخر غير تأمّل ثان لتلك اللّذة الأصليّة، التي شرعت من نفسه. وتصبح هذه الغبطة الثانويّة أو الغرور واحدة من التركيبات الرئيسة للثروات، والعلّة الرئيسة في رغبتنا بها لذواتها أو تبجيلّنا لها في الآخرين. وهنا من ثمّ ارتداد ثالث للذّة الأصليّة، لأنّه من الصعب أنّ نميّز الصور والانعكاسات لعدم وضوحها وغشاوتها.



الفصل السادس
الخيريّة والغضب

تقارن الأفكار بامتداد وصموت المادة، وتقارن الانطباعات، ولا سيّما الانطباعات التأمليّة، بالألوان، والأذواق، والروائح، والكيفيّات المحسوسة الأخرى. فنجد أنّ الأفكار لا تدين أبداً لوحدة جامعة، إلاّ أنّها تتصف بنوع من عدم قابليّة النفوذ، تستبعد بواسطتها بعضها بعضاً، وبالقدرة على تشكيل توليفة ما باقترانها بعضها ببعض، وليس باختلاطها. ومن جهة أخرى تقبل الانطباعات والأهواء الخضوع لوحدة كليّة، كما يمكن مزجها مثل الألوان مزجاً تاماً مع بعضها بعضاً، حيث يفقد كلٌ منها نفسه، ويساهم فقط بتنويع ذلك الانطباع المتناسق الذي ينشأ عن الجميع. وتنتج عن خاصيّة الأهواء هذه، بعض ظاهرات الذهن الإنساني الأكثر إثارة للفضول.

ولدى فحص هذه الأجزاء القادرة على الاتّحاد مع المحبّة والبغضة، بدأتُ بتحسّس، لدرجة ما، سوء الحظ، الذي صاحب كلّ نظام فلسفي، ألمّ به العالَم. وعند تعليل عمليّات الطبيعة بأيّ فرضية معينة، ضمن عدد من التجارب، التي تتوافق تماماً مع المبادئ التي نسعى لتأسيسها، أجد عموماً ظاهرة، أكثر استعصاءاً، لا تخضع لغرضنا بسهولة. ولن نشعر بالدهشة، إذا ما حدث هذا في الفلسفة الطبيعيّة. وبما أنّ ماهيّة وتركيبة الأجسام الخارجيّة غامضة جداً، [١١٤] سيترتب علينا بالضرورة في استدلالاتنا، أو بالأحرى تخميناتنا التي تتعلّق بها، أن نتورّط بأنفسنا في التناقضات والسخافات. لكن بما أنّ إدراكات الذهن معروفة بصورة تامّة، وبما أنّي قد استخدمت كلّ الحذر الذي يمكن تخيّله في تشكيل النتائج التي تتعلّق بها، فقد رَغِبت دوماً بإبقاء هذه التناقضات، التي

صاحبت كلّ نظام آخر واضحة. وبالنتيجة، لم تكن الصعوبة الحاضرة أمام عينيّ، بحال من الأحوال مناقضة لنظامي، بل منحرفة قليلاً عن تلك البساطة، التي كانت تشكّل حتى الآن جماله وقوّته الرئيسة.

تُتبع أهواء المحبّة والبغضة دوماً، أو تقترن بالأحرى مع الخيريّة والغضب. ويميّز هذا الاقتران بصورة رئيسة هذه الوجدانيّات عن الزّهوّ والضعة. **لأنّ الزّهوّ والضعة انفعالات روحيّة صرفة، وغير مصحوبة بأيّ رُغبى، ولا تثيرنا للفعل بشكل مباشر. لكنّ المحبّة والبغضة ليستا مكتملتين في ذاتيهما، ولا تهجعان في ذلك الانفعال الذي ينتجانه، بل تحملان الذهن إلى ما هو أبعد.** إذ تتبع المحبّة دوماً رُغبى بإسعاد الشخص المحبوب، وصدود عن إتعاسه، كذلك تولّد البغضة رُغبى بإتعاس الشخص المكروه، وصدود عن إسعاده. وهكذا من الملاحظ وجود فرق بين هاتين المجموعتين من الانفعالات، الزّهوّ والضعة، المحبّة والبغضة، يستحق انتباهنا، إذ إنّهما تتطابقان مع بعضهما في تفاصيل أخرى عديدة.

ويتعلل اقتران الرُّغبى والصدود مع المحبّة والبغضة بفرضيتين مختلفتين. الأولى: إنّ المحبّة والبغضة لا تملكان فقط سبباً يثيرهما، أي: اللّذة والألم، وموضوعاً تتجهان صوبه، أي شخصاً ما أو كائناً مفكر، بل تملكان بالمثل نهاية تسعيان لتحصيلها، أي سعادة أو تعاسة الشخص المحبوب أو المكروه، حيث تصنع كلّ الرؤى المختلطة ببعضها هوى واحداً فقط. إذ ليست المحبّة تبعاً لهذا النظام شيئاً آخر غير الرُّغبى بسعادة شخص آخر، كذلك ليست البغضة شيئاً آخر غير الرُّغبى ببؤسه. بالتالي تؤسّس الرُّغبى والصدود طبيعة المحبّة والبغضة ذاتها. فهي ليست متلازمة فقط، بل إنّها الشيء نفسه.

لكن هذا يتناقض مع الخبرة بصورة واضحة[1]. **فعلى الرغم من أنّنا يقيناً لا نحبّ أبداً أيّ شخص من دون الرغبى في سعادته، ولا نبغض أيّاً كان من دون تمني بؤسه،** [١١٥] **إلاّ أنّ هذه الرغبات تنشأ فقط من أفكار سعادة أو بؤس صديقنا أو عدوّنا، التي تقدمّها المخيّلة، وليست أساس للمحبّة والبغضة على الإطلاق. وهي العواطف الأكثر وضوحاً وتلقائيّةً لهذه الوجدانيّات، لكنّها ليست**

---

(١) أعتقد أنّها الفرضيّة الثانية ، إذ أن الكاتب أغفل الإشارة إليها (المترجم).

الوحيدة[1]. ويمكن للأهواء أن تعبّر عن أنفسها بمائة طريقة، ويمكنها أن تعيش وقتاً طويلاً، من دون تأمّلنا في سعادة أو تعاسة موضوعاتها، الأمر الذي يثبت بوضوح أنّ هذه الرغبات ليست المحبّة والبغضة نفسهما، ولا تشكل أيّ جزء أساس منهما.

لذلك يمكننا أنّ نستنتج أنّ الخيريّة والغضب أهواء مختلفة عن المحبّة والبغضة، وتقترن بها فقط، بواسطة بنية الذهن الأصليّة. فقد أعطت الطبيعة للجسد شهوات ورغبات معيّنه، تزيدها، أو تنقصها، أو تغيرها تبعاً لأحوال العصارات أو الأعضاء، وتعاملتَ مع الذهن بالطريقة نفسها. إذ تثور في الذهن الرُغبى بسعادة أو بؤس الشخص موضوع أهواء المحبّة أو البغضة، طبقاً للشعور الذي يستحوذ علينا بالمحبّة أو البغضة، وتتغير مع كلّ تغير لهذه الأهواء المتعاكسة. وإذا تأمّلنا ترتيب الأشياء هذا، بشكل مجرّد نجد أنّه غير ضروري. فالمحبّة والبغضة قد تترافقان بأيّ من هذه الرغبات، أو قد تنقلب صلتها المخصوصة بشكل كامل. فإذا شاءتَ الطبيعة، تمتلك المحبّة أثر البغضة نفسه، وتمتلك البغضة أثر المحبّة نفسه. فأنا لا أرى تضاداً في افتراض رُغبى بتوليد البؤس لاحقة للمحبّة، ورُغبى بتوليد السعادة لاحقة للبغضة[2]. وإذا كان إحساسا الهوى والرغبى متعاكسين، فمن الجائز أن تكون الطبيعة قد غيّرت الإحساس من دون تغيير ميل الرغبى، وتجعلهما بواسطة ذلك مؤتلفين مع بعضهما بعضاً.



(١) إذن يرى هيوم أن المحبّة والبغضة تعتمدان على العلاقة الانطباعيّة أكثر من الخيريّة والغضب اللذان يعتمدان على العلاقة الفكريّة أكثر، لكنهما يبقيان من المظاهر التي تتجلى بها المحبّة والبغضة.

(٢) يمكن تصور نقيض القضية الطبيعيّة دون الوقوع في الخُلف، في حين لا يمكن ذلك مع القضيّة الفكرية في النسق الاستنباطي (المترجم)

الفصل السابع

الـــرأفـــة

لقد وجدنا أنّ الرُغبى بسعادة أو ببؤس الآخرين، تبعاً لما نحمله لهم من محبّة أو بغضة، قد تكون مزيفة في مناسبات عديدة، وقد تنشأ من مبادىء ثانويّة، رغم أنّها غريزة أصليّة ومُحكَمَة مغروسة في طبيعتنا. **فالشفقة اهتمام بالآخرين، والضغينة فرح لبؤسهم، من دون أيّ صداقة أو عداوة تسبّب هذا الاهتمام أو الفرح.** حتى أنّنا نشفق على الغرباء، وهم على ما هم عليه من عدم اكتراث كامل بنا، وإذا انطلقت عداوتنا على الآخر من الضرر أو الأذى،فهي ليست ضغينة، بقول صحيح، بل انتقام.[١١٦] لكننا إذا فحصنا هذه الوجدانيّات، من شفقة،وضغينة، سنجد أنّها وجدانيّات ثانويّة، تنشأ عن وجدانيّات أصليّة،تتنوع بحسب توجّه الفكر والمخيّلة.

وسيكون من السهل تفسير هوى الشفقة، بدءاً من التعليل السابق المتعلّق بالتعاطف. حيث نملك فكرة حيويّة عن أيّ شيء يتعلّق بنا. وكلّ المخلوقات الإنسانيّة تتعلّق بنا بواسطة التشابه. لذلك ستلفت انتباهنا أشخاصهم واهتماماتهم وانفعالاتهم وآلامهم ومسرّاتهم بطريقة حيويّة، وتولّد انفعالاً مشابهاً للانفعال الأصليّ، طالما أنّ الفكرة الحيويّة ترتد بسهولة إلى الانطباع. وإذا صح هذا بالعموم، فيجب أن يكون كذلك في الحزن والشجن بصورة أكبر. لأنّهما تملكان دائماً تأثيراً أقوى وأكثر دواماً من أيّ لذّة أو متعة.

يمرّ مشاهد المسرحية المأساوية عبر سلسلة طويلة من الغمّى، والرعب، والسخط، ووجدانيّات أخرى مثّلها الشاعر في الشخوص التي أنتجها. وبما أنّ العديد من المسرحيات المأساويّة تنتهي نهاية سعيدة، مثلما لا يمكن تأليف واحدة ممتازة من دون بعض خيبات الرجاء، فإنّ المشاهد سيتعاطف مع كلّ هذه

التغيرات، وسيتلقى الفرح الملّفق مثل أيّ هوى آخر. لذلك ما لم يؤكَّد، أنّ كلّ هوى مختلف يتواصل معنا عبر كيفيّة أصليّة ومتميّزة، ولم يشتق من المبدأ العام للتعاطف، المشروح أعلاه، يجب أن يبقى مجازاً القول، بأنّها كلّها تنشأ من ذلك المبدأ. ولاستبعاد أيّ واحد بصورة خاصّة يجب أن يظهر على أنّه مجاوز لحدود المعقول بشكل عال. وبما أنّها جميعاً تظهر في ذهن الشخص الأول، وفيما بعد تظهر في ذهن الشخص الآخر، وحيث أنّها تظهر، أولاً كفكرة ثم كانطباع، فالحال نفسه في كلّ مرّة، إذ يثور التحوّل وفقاً للمبدأ ذاته. وأنا متأكد أنّ هذا المنهج في التفكير سيعتبر مؤكداً على الأقلّ في الفلسفة الطبيعيّة أو الحياة العامّة.

أضف إلى هذا أنّ الشفقة تعتمد بدرجة كبيرة على التجاور، وحتى على منظر الموضوع، الأمر الذي يثبت أنّها مشتقة من المخيّلة. من دون ذكر أنّ النساء والأطفال هم الأكثر تقبلاً للشفقة، طالما أنّهم الأعظم انقياداً لتلك الملَكة. والضعف نفسه الذي يوقعهم في الإغماء لدى رؤية سيف مجرّد، على الرغم من أنّه في أيدي أعزّ أصدقائهم، يجعلهم يشفقون بشكل متطرف على هؤلاء الذين يرزحون تحت أيّ غُمّى أو حزن يكون. وهؤلاء الفلاسفة الذين يشتقون هذا الهوى مما لا أدري من التأمّلات الحاذقة في تقلّبات الحظوظ، [١١٧] ومن أنّنا عرضة للتعاسات نفسها التي نشاهدها، سيجدون أنّ هذه الملاحظة مناقضة لهم من ضمن أخريات عديدة، كان من السهل إيجادها.

يبقى هناك فقط أن نلاحظ ظاهرة بديعة جداً عن هذا الهوى، وهي أنّ هوى التعاطف بالتواصل يكتسب أحياناً شدّة من ضعف أصله، وحتى أنّه يثور من انتقال وجدانيّات، ليس لها وجود. لذلك عندما ينال شخص أيّ منصب جدير بالاحترام، أو يرث ثروة عظيمة، فإنّ الابتهاج لفَلاحه يزداد دائماً، كلّما بدا أنّ إحساسه به أقلّ، وكلّما ازدادت رصانته ولا مبالاته التي يبديها في تمتّعه. وبطريقة مماثلة، الرجل الذي لم تكسر نوائب الدهر شوكته، تزداد رأفتنا به، كلّما قلّ نحيبه لتصبّره، وحتى إذا امتدت تلك الفضيلة بعيداً حتى أزاحت بالكليّة كلّ إحساس بالكدر، فإنّها تبقى على زيادة رأفتنا به قدماً. وعندما يسقط رجل ذو جدارة في ما يتمّ تقديره عند العوام على أنّه خطب جلل، نشكّل تصوّراً عن وضعه، حاملين وهمنا من السبب إلى الأثر المعتاد، فندرك أولاً فكرة حيويّة عن

حزنه، ومن ثمّ نشعر بانطباع عنه، غافلين كليّة عن عظمة ذلك الذهن، الذي رفعه فوق انفعالات كهذه، أو نأخذه بالاعتبار فقط إلى أنّ يزيد إعجابنا وحبّنا وعطفنا عليه. ونجد بالتجربة أنّ هذه الدرجة من الهوى تتصلّ عادةً بمصيبة كهذه، ورغم أنّ الحالة الراهنة استثنائيّة، إلاّ أنّ المخيّلة تعمل حسب القاعدة العامّة، فندرك فكرة حيّوية عن الهوى، أو بالأحرى نشعر بالهوى نفسه، بالطريقة ذاتها،كما لو أنّ الشخص منفعل به حقيقةً. وبالمبادئ نفسها نحمّر خجلاً من سلوك هؤلاء، الذين يتصرفون أمامنا بشكل أحمق، على الرغم من أنّهم لا يظهرون أيّ إحساس بالخجل، ولا يبدون على الأقلّ وعياً بحماقتهم. ينطلق كلّ هذا من التعاطف، لكنّه من نوع جزئي، يستعرض مواضيعه من جانب واحد فقط، من دون اعتبار للوجه الآخر الذي يملك التأثير المناقض، والذي سوف يدمّر بالكامل ذلك الانفعال، الذي نشأ من المظهر الأول.

ونملك أيضاً حالات، فيها عدم اكتراث وعدم حساسيّة بالمصيبة، الأمر الذي يزيد اهتمامنا بالمنكوب، على الرغم من أنّ تلك اللااكتراثية لا تنطلق من أيّ فضيلة أو شهامة. بل إنّها تهويل لجريمة، ارتكبتّ بحق أشخاص نيام في أمن كامل، [١١٨] فقد لاحظ المؤرخون بسهولة أن أيّ أمير صغير، يقع في الأسر بين أيدي أعدائه، يزداد استحقاقاً للرأفة كلّما قلّ إحساسه بوضعه البائس. وبما أنّنا ملمّون هنا بحالة الشخص البالية، فإنّ إلمامنا هذا يعطينا فكرة حيويّة وإحساساً بالغُمّى، إذ إنّه الهوى الذي يصاحبه عموماً، وتصبح هذه الفكرة أكثر حيّوية، والإحساس أكثر حدةً، بسبب التضاد مع الأمن واللااكتراث، اللذين نلاحظهما في الشخص نفسه. **إذ إنّ تضاداً من أيّ نوع، لا يفشل أبداً في التأثير على المخيّلة، خاصّة عندما يُقدّمه الشخص نفسه، فالشفقة تعتمد على المخيّلة بالكامل**[1].

---

(١) لأحول دون أيّ غموض، يجب أن الاحظ، أنني حيثما أعاكس المخيّلة بالذاكرة، فإنني أعني عموماً تلك الملَكة التي تُحضر أفكارنا الباهة. و في كلّ الأماكن الأخرى، و بشكل خاص عندما تُعارض بالفاهمة، أفهم أن الملَكة ذاتها، تستبعد فقط استدلالاتنا المرجّحة والأكثر جهارة.

الفصل الثامن

الضغينة والحسد

يجب أنّ نشرع الآن في تعليل هوى الضغينة، الذي يحذو حذوَ آثار البغضة، مثلما تحذو الشفقة حَذو آثار المحبّة، والذي يمنحنا فرحاً في معاناة وبؤس الآخرين، من دون أن يصدر من جانبهم أيّ ذنب أو أذيّة.

يحكم الرجال دائماً على أغلب المواضيع بواسطة المقارنة أكثر منه بواسطة قيمتها وثمنها الذاتي. لذلك قلّة قليلة هم الرجال المحتكمون للعقل في عواطفهم ومعتقداتهم، فعندما يتمعّن الذهن، أو يعتاد على درجة ما من الكمال، فأيّ درجة تَقصُر عنها، تملك، على الرغم من كونها تستحق الاحترام حقيقة، أثراً على الأهواء، مماثلاً للأثر الذي تملكه الدرجات المُعابة والسيئة. وهذه كيفيّة أصليّة للروح، ومشابهة لما نختبره في أجسادنا كلّ يوم. مثلاً دع رجلاً يسّخن يداً ويبرّد الأخرى، ليجد أنّ الماء نفسه وفي الوقت نفسه، سيبدو بارداً وحاراً على السواء، تبعاً لأوضاع الأعضاء المختلفة. كما تولّد درجة صغيرة من أيّ كيفيّة، إذا تبعت درجة عظيمة، الإحساس نفسه، كما لو أنّه أقلّ مما هو عليه حقيقةً، وفي بعض الأحيان كأنّه من كيفيّة معاكسة. فأيّ ألم رقيق يتبع ألماً عنيفاً، يبدو كأنّه لا شيء، أو بالأحرى يصير لذّةً، بينما من جهة أخرى إذا تبع ألم عنيف ألماً رقيقاً، فإنّه يكون مزعجاً وفظيعاً بدرجة مضاعفة.[١١٩]

ولا يقدر أحداً على الشك بهذا الأمر المتعلّق بأهوائنا وأحاسيسنا. لكن قد تنشأ صعوبة ما، من ناحية أفكارنا وموضوعاتنا. عندما يزداد موضوع ما، أو ينقص أمام العين أو أمام المخيّلة من المقارنة مع الآخرين، فإنّ صورة وفكرة الموضوع تبقى على حالها، وتمتدّ بشكل متساوٍ في شبكية العين وفي الدماغ أو

عضو الإدراك. وتتكسر أشعة الضوء في العيون، وينقل العصب البصري الصور إلى الدماغ بالطريقة ذاتها، سواء كان الموضوع السالف صغيراً أم كبيراً، حتى المخيّلة لا تغيّر أبعاد موضوعها على أساس المقارنة مع الآخرين. إذن يكون السؤال، كيف نقدر أن نشكّل من الانطباع ذاته والفكرة ذاتها أحكاماً مختلفة جداً تتعلّق بالموضوع ذاته، فنُعجَب بكبره في لحظة، وفي لحظة أخرى نزدري ضآلته؟

يجب أن ينطلق هذا التغيّر في أحكامنا، على الأكيد من تغيّر في مفهوم ما، لكن بما أنّ التغيّر لا يتموضع في الانطباع المباشر أو في فكرة الموضوع، فيجب أن يتموضع في انطباع آخر يصاحبه.

سأتناول مبدأين فقط من أجل تفسير هذه المسألة، وسوف يُفسَّر الأول منهما بشكل معمّق فيما يقتبل من هذه الرسالة، أمّا الآخر فقد تمّ تفسيره للتوّ. وأعتقد أنّه من الأسلم أن يتمّ التأسيس لحكمة عامّة، تقول: لا يتقدّم موضوع للحواس، ولا تتشكّل صورة في الواهمة، إلاّ أن يكونا مصحوبين بانفعال أو بحركة في الأرواح متناسبة معهما، ومهما أفقدنا التعوّد الشعور بهذا الإحساس، وتسبّب في خلطنا بينه وبين الموضوع أو الفكرة، سيكون من السهل أن نفصلهما وأن نميزّهما، بواسطة تجارب مضبوطة وحذرة. على سبيل المثال في حالات الامتداد والتعدد فقط، من الواضح أنّ أيّ موضوع عظيم، كالمحيط مثلاً، أو السهل الممتد، أو السلسلة الجبليّة المترامية الأطراف، أو غابة عريضة، أو أيّ مجموعة غفيرة الأعداد من المواضيع، كالجيش مثلاً، أو الأسطول، أو الجمهور، نجد أنّها تثير في الذهن انفعالاً محسوساً، وأنّ الإعجاب الذي يثور لدى ظهور مواضيع كهذه، أحد اللذّات الأكثر حيويّة، التي تقدر الطبيعة الإنسانيّة على التمتّع بها. **الآن بما أنّ هذا الإعجاب يزداد أو ينقص بزيادة أو نقصان المواضيع، يمكننا أن نستنتج، تبعاً لمبادئنا السابقة[1]، أنّ الإعجاب أثر مركّب، ينطلق من اقتران عدة آثار، تنشأ من كلّ أجزاء السبب.** [١٢٠] إذ يملك كلّ جزء من الامتداد، وكلّ وحدة عدديّة،

(١) الكتاب ١ الباب ٣ الفصل١٥. (يقصد الكاتب الجزر الأول من رسالة فب الطبيعة الإنسانية ، في الفاهمة ، المترجم)

انفعالاً منفصلاً مصاحباً لها. عندما يتمّ إدراكها بالذهن، ورغم أنّ ذلك الانفعال ليس طيّباً على الدوام، إلاّ أنّه يساهم في توليد الإعجاب الطيّب على الدوام، من خلال اقترانه بالآخرين، ومن خلال تهييجه الأرواح إلى قمّة ذروتها. وإذا كان هذا مقبولاً فيما يتعلّق بالامتداد والتعداد، فإنّنا نقدر على تقبله بلا صعوبة فيما يتعلّق بالفضيلة والرذيلة، وبالفطنة، والحماقة، وبالثراء والفقر، وبالسعادة، والبؤس وبمواضيع أخرى من ذلك النوع، مصحوبة دوماً بانفعال واضح.

المبدأ الثاني الذي سألاحظه هو، التزامنا بالقوانين العامّة، التي تملك تأثيراً جليلاً على الأفعال والفاهمة،

كما تقبل التطبيق على الحواس عينها. فعندما نجد بالخبرة موضوعاً مصحوباً دوماً بآخر، فإنّنا نطير تلقائيّاً إلى مفهوم الموضوع الثاني أينما ظهر الموضوع الأول، رغم تغيره في الظروف الماديّة، ونشكّل فكرة عن الموضوع الثاني بكيفيّة حيويّة وقويّة، كما لو أننا استنتجنا وجوده بخلاصة فهمنا الأعظم ضبطاً وموثوقيّة. ولا شيء يمكنه أن يطلعنا على الحقيقة، ولا حتى حواسنا، التي بدلاً من أن تصحّح هذا الحكم المزيف، غالباً ما تُفسد به، وتبدو كأنّها تشرّع أخطاءه.

تقول الخلاصة التي اشتققتها من هذين المبدأين مقترنة بتأثير المقارنة المذكورة أعلاه، بشكل مقتضب وقاطع: يصحب كلّ موضوع انفعال يتناسب معه، الموضوع العظيم مع انفعال عظيم، والموضوع الصغير مع انفعال صغير. لذلك يعني الموضوع العظيم اللاحق لموضوع صغير انفعالاً عظيماً تالياً لانفعال صغير. إذن، الانفعال العظيم الذي يلحق انفعالاً صغيراً، يصبح أعظم ويثور لما وراء حدود نسَبه العاديّة. لكن بما أنّه توجد درجة معينة من الانفعال تصاحب بشكل عام كلّ جزء من الموضوع، فإنّنا نتخيّل تلقائيّاً أنّ الموضوع يزداد بالمثل، عندما يزداد الانفعال. ويحمل الأثر نظرنا إلى سببه بشكل معتاد، كما تحمل درجة معينة من الانفعال نظرنا إلى جزء معيّن من الموضوع، ولا نعتبر أنّ المقارنة قادرة على تغييّر الانفعال من دون تغيير أيّ شيء في الموضوع. إنّ هؤلاء الملمّين بالجزء الميتافيزيقي لعلم البصريّات، والعارفين بطريقة تحويلنا لأحكام ونتائج الفاهمة إلى الحواس، سيفهمون بسهولة هذه العملية كاملةً[١٢١].

لكن بتركنا هذا الاكتشاف الجديد عن الانطباع، الذي يصاحب سراً جميع الأفكار، يجب علينا على الأقلّ أن نجيز ذلك المبدأ، الذي نشأ منه هذا الاكتشاف، والذي يقول: تبدو المواضيع أعظم أو أقلّ مما هي عليه بسبب المقارنة مع المواضيع الأخرى. ونحن نملك عدّة حالات عن هذا المبدأ، إذ من المستحيل علينا أن ننكر صحته، علماً أنني قد اشتققت أهواء الضغينة والحسد من هذا المبدأ.

سنتلقّى، بصورة واضحة، غبطة أو كدراً، أعظم أو أقلّ، من التأمّل بشروطنا وظروفنا الخاصّة، بما يتناسب مع ظهورها الأقلّ أو الأكثر حظاً أو تعاسة، الأمر الذي يتناسب مع درجات الثراء والسلطة والجدارة والشهرة التي نظن أنّ أنفسنا تملكها. الآن بما أنّنا نادراً ما نحكم على المواضيع من قيمتها الذاتيّة، بل من تصوراتنا عنها الناجمة عن مقارنتها بمواضيع أخرى، فإنّ هذا يؤدي إلى أننا سنقوم بتقدير سعادتنا أو بؤسنا، تبعاً للحصة الأقلّ أو الأكثر من السعادة أو البؤس التي نرقبها عند الآخرين، ونشعر بالنتيجة بالألم أو باللذّة. فبؤس الآخر يزودنا بفكرة أكثر حيويّة عن سعادتنا، مثلما تزودنا سعادته بفكرة أكثر حيويّة عن بؤسنا. لذلك يولّد السابق بهجة ويولّد اللاحق كدراً.

إذن يثور في نفس المراقب هنا، نوع من الشفقة المعاكسة أو الإحساسات المناقضة، للشفقة والإحساسات التي يشعر بها الشخص موضوع تأمّله. **ونلاحظ بالعموم في كلّ أنواع المقارنة، أنّ الموضوع يحملنا دائماً على تلقي، من موضوع آخر تتمّ مقارنته به، إحساساً مناقضاً للإحساس الناشئ من الموضوع الآخر ذاته لدى معاينته من دون توسطات وبشكل مباشر.** فالموضوع الصغير يُظهر الموضوع العظيم على أنّه ما يزال أعظم. والموضوع العظيم يُظهر الموضوع الصغير على أنّه أصغر. كما أنّ الشوه يولّد من ذاته كدراً، لكنه يحملنا على تلقي لذّة جديدة من خلال تعارضه مع موضوع يزداد جماله جمالاً بهذا التعارض، ومن جهة أخرى يحملنا الجمال الذي يولّد من ذاته لذّة على تلقي ألم جديد، من خلال التعارض مع أيّ شيء قبيح، يزيد ذلك التعارض من قبحه. لذلك ستكون الحالة ذاتها مع السعادة والبؤس. فالمعاينة المباشرة لسعادة الآخر تعطينا لذّة بصورة تلقائيّة، ولذلك تولّد ألماً عندما نقارنها بسعادتنا الخاصّة. وألمه منظوراً في ذاته يكون مؤلماً لنا، لكنه يزيد من فكرتنا عن سعادتنا الخاصّة ويعطينا لذّة.[١٢٢]

ولن يظهر شعورنا بإحساس معاكس لسعادة وبؤس الآخرين ظهوراً غريباً، طالما أنّنا نجد أنّ المقارنة نفسها تمنحنا نوع من الضغينة على ذواتنا، وتجعلنا نبتهج بآلامنا، ونغتمّ لملذّاتنا. وهكذا تكون صورة الألم الماضي طيّبة عندما نغتبط بوضعنا الحاضر، كذلك من جهة أخرى، تعطينا لذّاتنا الماضية كدراً عندما لا نتمتّع بشيء مكافئ لها في الزمن الحاضر. وطالما أنّ المقارنة تبقى هي ذاتها، عندما نتأمّل عواطف الآخرين مثلاً، فإنّ الآثار التي ستصاحبها هي أيضاً ذاتها.

بل يمكن للشخص أنّ يمدّ هذه الضغينة ضد نفسه، وحتى على حظّه الحاضر، وأن يحملها بعيداً لدرجة أن يستجدي الكرب عمداً وأن يستزيد من آلامه وأحزانه. ويحدث هذا بعلّتين، الأولى: عند إحباط وابتلاء صديق، أو شخص عزيز عليه. الثانية: لدى الشعور بأيّ ندامة على جريمة كان مذنباً فيها. وكلتا هاتين الشهوتين الشاذتين بالشرّ تنشآن من مبدأ المقارنة. مثلاً يشعر الشخص الذي غمس نفسه في أيّ لذّة كانت، بينما يرزح صديقه تحت الكرب، بكدر منعكس عن صديقه بإحساس أكبر بسبب المقارنة مع اللذّة الأصليّة التي يتمتّع بها بنفسه. وهذا التعارض يوجب في الواقع أيضاً انتعاش اللذّة الحاضرة. لكن بما أنّ المفترض هنا أن يكون الحزن هو الانفعال السائد، فكلّ إضافةٍ تحال إلى ذلك الجانب وتُبتلع فيه، على الأقل من دون العمل على الوجدان المناقض. ويكون الحال نفسه مع تلك الأعمال التكفيريّة التي يوقعها الرجال قصاصاً بأنفسهم، من أجل آثامهم ونقائصهم الماضية. وعندما يتأمّل مجرم العقاب الذي يستحقه، فإنّ فكرته تتضخم بالمقارنة مع غبطته ويُسره الحاضران، اللتان تجبرانه بطريقة ما على استجداء الكدر، لكي يتجنب تعارضاً مزعجاً كهذا.

وسوف يوضح هذا الاستدلال المنطقي أصل الحسد كما الضغينة بالمثل. **فالفرق الوحيد بين هذه الأهواء، يتموضع في أنّ الحسد يستثار ببعض من متعة الآخر الحاضرة، التي تُنقص فكرتنا عن متعتنا الخاصّة من خلال المقارنة، بينما الضغينة هي الرُغبى غير المُثارة بإيقاع الشرّ بالآخر، لكي نحصد اللذّة من خلال المقارنة.** حيث تفوق المتعة، التي هي موضوع الحسد، متعتنا. إذ تظللنا الرفعة بشكل طبيعي، وتقدم لنا مقارنة كريهة. لكن حتى في حالة الدونيّة، فإنّنا

نظلّ على رغبتنا بمسافة أعظم، لكي تظلّ الفكرة عن أنفسنا في ازدياد. [١٢٣] فعندما تتقص هذه المسافة، لا تصبح المقارنة في صالحنا إلاّ قليلاً، وبالمحصلة تعطينا سروراً أقلّ، وحتى أنّه غير ممتع. من هنا تثور تلك الضروب من الحسد، التي يشعر بها الرجال، عندما يدركون اقتراب مرؤوسيهم منهم أو لحاقهم بهم في مطاردة المجد أو السعادة. ويمكننا أن نرى في هذا الحسد آثار المقارنة مكررة مرّتين. فالرجل الذي يقارن نفسه بمرؤوسه، يتلّقى لذّة من المقارنة، وعندما تتقص الدونيّة بارتقاء الرجل المرؤوس، فإنّ ما كان ينبغي أن يكون نقصاناً في اللذّة فقط، يصير ألماً حقيقياً، بمقارنة جديدة مع الشرط السابق.

ويعتبر من الأمور الجديرة بالملاحظة، ذلك الذي يتعلّق بالحسد، والذي يثور من تفوق الآخرين، حيث لا يتولّد من عدم التناسب بين ذواتنا والآخرين، بل على العكس من قربنا لبعضنا. مثلاً، لا يحمل الجندي العادي حسداً كبيراً للجنرال مثلما يحمل للرقيب أو للعريف، ولا يقابل كاتب رفيع الشأن كتّاباً مبتذلين وركيكي العبارة عموماً بغيرة عظيمة جداً، كما يفعل عندما يقابل مؤلفين يقاربونه قُرباً أكثر. ومن الممكن أن يُظنّ فعلاً، أنه كلّما ازداد عدم التناسب، توجب ازدياد الكدر من المقارنة. لكن من جهة أخرى نجد أنّ عدم التناسب الكبير يقطع العلاقة، وأنّه إمّا أن يحفظنا من مقارنة أنفسنا مع ما هو بعيد عنا، أو يُنقص آثار المقارنة. حيث يولّد التشابه والتجاور على الدوام علاقات فكريّة، فإذا تدمّرت هذه القيود، من المستحيل أن تبقى الفكرتان متصلتان طويلاً، أو أن تملكان أيّ تأثير على بعضهما، مهما أحضرت الحوادث الأخرى من ثنائيات فكريّة، من دون رابطة أو كيفيّة واصلة تربطهما في المخيّلة.

ولقد لاحظت لدى تأمّل طبيعة الرجل الطموح، إحساس العظماء بسعادة مضاعفة في السلطة من مقارنة وضعهم مع وضع عبيدهم، وامتلاك هذه المقارنة تأثيراً مضاعفاً، لأنّها تلقائيّة، ومُقدَّمة من قبل التابعين. فعندما لا تمرّ الواهمة بسهولة، عند المقارنة بين المواضيع، من موضوع لآخر، يتعطل عمل الذهن لدرجة كبيرة، وتبدأ الواهمة في تأمّل الموضوع الثاني كما لو أنّها على أعتاب جديدة. ولا يبدو الانطباع الذي يصاحب أيّ موضوع، أعظم في حالة إلحاقه بانطباع أقلّ من النوع نفسه، بل يتمايز هذان الانطباعان، ويولّدان آثارهما المتمايزة، من دون أيّ

تواصل بين بعضهما بعضاً. [١٢٤] فنقص العلاقة الفكريّة يقطع العلاقة الانطباعيّة، وبهذا الفصل تتمّ إعاقة تأثيرها وشغلها المتبادل.

ونلاحظ حتى نثبت هذا، أنّ التقارب في درجة الجدارة ليس كافياً لوحده لإثارة الحسد، بل يجب رفده بعلاقات أخرى. فالشاعر غير قادر على حسد فيلسوف ما، أو شاعر من نوع مختلف، من أمّة مختلفة أو من عمر مختلف. فكلّ هذه الفروق تعيق أو تضعف المقارنة، وبالمحصلة تضعف الانفعال.

وهذا أيضاً هو العلّة، في ظهور كلّ المواضيع عظيمة أو ضئيلة، لمجرّد المقارنة مع تلك المواضيع التي من النوع نفسه. فالجبل لا يُكبّر ولا يُصغّر الحصان بعيوننا، لكن عندما يظهر حصان Flemish فلندي، مع حصان Welsh ويلزي[1]، مع بعضهما بعضاً، يظهر الأول أعظم، ويظهر الثاني أصغر مما لو ظهرا كلّ على حدة.

ويمكننا أن نعلل بالمبدأ نفسه ملاحظة المؤرخين التي تقول: يختار أيّ فريق من المواطنين في الحرب الأهليّة، دائماً استنصار العدو الأجنبي تحت أيّ خطر كان أكثر من اختيارهم الخضوع لأمثالهم من المواطنين. وقد طبّق جوسارديان Guiccardin هذه الملاحظة في حروب إيطاليا، حيثما العلاقات بين الولايات المختلفة، بقول صحيح، ليست شيئاً آخر غير الاسم واللغة والتجاور. حتى إنّ هذه العلاقات، عندما تقترن بالرفعة، بجعلها المقارنة أكثر تلقائيّة، تجعلها بالمثل أكثر إيلاماً، وتدفع الرجال للبحث عن رفعة أخرى، لا تكون مصحوبة بأيّة علاقة، لتملك بذلك تأثيراً على المخيّلة قلّما تشعر به. إذ يدرك الذهن بسرعة كبيرة منافعه ومضاره المتنوعة، ويجد أن وضعه سيكون أعظم كدراً، حيثما اقترنت الرفعة مع علاقات أخرى، لذلك يسعى وراء سكينته بأمكن ما يكون، بقطع هذه العلاقات وتحطيم تداعي الأفكار، الأمر الذي يجعل المقارنة أقل تلقائيّة وفاعليّة. وعندما لا يقدر على تحطيم التداعي، يشعر برُغبى أقوى في إزاحة الرِفعة، وهذا

---

(١) يتمتع هيوم بروح الدعابة التي يشتهر بها الاسكتلنديون أبناء قومه لذلك يداعب هنا أهل فلندة وويلز المقاطعة الأنكليزية المعروفة.

هو السبب في إفراط الرّحالة في مدائحهم للصينيين والفارسيين، في الوقت نفسه الذي يغضون فيه من شأن الأمم المجاورة، والتي تقف ربما على خطوة من التنافس مع بلدهم الأمّ.

تعتبر هذه الأمثلة من التاريخ والخبرة العامة ثرّة و عجيبة، بل إننا نجد أمثلة موازية في الفنون، ليست أقلّ قيمة منها. فإذا ألّف مبدع أطروحة ما، وكان أحد أبوابها جدّياً وعميقاً، والآخر خفيف الوزن [١٢٥] وهزلياً، فإنّ الجميع سيستنكرون هذا المزيج الغريب وسيتهمونه بالتفريط في كلّ قوانين الفن والنقد. وقوانين الفن هذه مؤسّسة على كيفيّات الطبيعة الإنسانيّة، وكيفيّة الطبيعة الإنسانيّة التي تستلزم ثباتاً في كلّ عمل، هي التي تجعل الذهن عاجزاً عن المرور في لحظة من انفعال ومزاج إلى انفعال و مزاج مختلفين تماماً. إلاّ أن هذا لا يجعلنا نلوم السيد بريور[1] Ms Prior لجمعه في مجلّد واحد مربيّته مع سليمان الحكيم، رغم أنّ ذلك الشعر الجميل قد نجح نجاحاً كاملاً في بثّ الحبور في نفس شخص ما، كما في بثّ الكآبة في صدر آخر. حتى إذا افترضنا أنّ قارئاً سوف يطارد هذين التركيبين من دون أيّ فاصل، فإنّه سيشعر بقليل من الصعوبة أو عدمها عندما تتغيّر الانفعالات. لماذا، إن لم يكن لأنّه يعتبر هذين الإجراءين مختلفين بالكامل، وبهذا يقطع العلاقة الفكريّة، ويقطع تقدم الوجدانيّات، ويعيق الأول من التأثير أو التناقض مع الآخر؟

وإذا اتّحدت رسوم هزليّة وباسلة في لوحة واحدة، فإنّها ستكون فظيعة، على الرغم من أنّنا نضع لوحتين من نمطين متعاكسين في القاعة ذاتها، وحتى أنّنا نقرّب بينهما من دون أيّ تحرّج أو صعوبة.

باختصار، لا توجد أفكار قادرة على أن يؤثر بعضها ببعض، سواء أكان بالمقارنة أم بواسطة الانفعالات التي تولّدها بشكل منفصل، ما لم تتّحد مع بعضها بعضاً بعلاقة ما، تؤدي إلى انتقال سهل للأفكار، وبالمحصلة إلى انتقال للانفعالات أو للانطباعات المصاحبة للأفكار، وتحتفظ بالانطباع الأول عند مرور

---

(١) لم نوفق إلى ترجمة هذه الشخصية (المترجم).

المخيّلة إلى موضوع الانطباع الآخر. ويعتبر هذا المبدأ قيّماً جداً، لأنّه نظير المبدأ الذي كنا قد لاحظناه فيما يتعلّق بكلا الفاهمة والهَوِيَّة. أفترض أنّ موضوعين قُدّما لي، غير متصلين بأيّ علاقة من أيّ نوع. وافترض أنّ كلّاً من هذين الموضوعين يولّد انفعالاً بصورة منفصلة، وأنّ هذين الانفعالين متناقضان بذاتيهما. فإنّنا نجد من الخبرة أن نقص العلاقة بين المواضيع أو بين الأفكار يعيق التناقض الطبيعي بين الانفعالات، وأنّ قطع انتقال الأفكار يزيح الوجدانيّات عن بعضها بعضاً، ويمنع تعاكسها. وتبقى الحالة نفسها مع المقارنة، ومن كلتا هاتين الظاهرتين يمكننا أن نستنتج بشكل آمن، أنّ العلاقة بين الأفكار يجب أن تسبق انتقال الانطباعات، طالما أنّ غيابها لوحده قادر على منعه، [١٢٦] وأن يفصل ما قد شغّل بعضها بعضاً تلقائيّاً. إذ عندما يزيل غياب موضوع أو كيفيّة أيّ أثر طبيعي أو عادي، يمكننا أن نستنتج بشكل مؤكد أنّ حضوره يساهم في إنتاج ذلك الأثر.



الفصل التاسع

اختلاط الخيريّة والغضب مع الرأفة والضغينة

وهكذا بذلنا جهدنا لتعليل الشفقة والضغينة. إذ يثور هذان الوجدانان كلاهما من المخيِّلة، وفقاً للمبدأ الذي يضعان وفقه موضوعهما. فعندما تتأمّل مخيّلتنا عواطف الآخرين بشكل مباشر، وتلج فيها عميقاً، فإنّها تُشعِرنا بكلّ الانفعالات التي تستعرضها، لكن بطريقة خاصّة من الحزن أو الأسف. ومن وجهة النظر المعاكسة، عندما نُقارن عواطف الآخرين بعواطفنا الخاصّة، نشعر بإحساس معاكس مباشرة للإحساس الأصليّ، بمعنى فرح من غَمّى الآخرين، وغَمّى من فرحهم. لكن هذه هي الأسس الأولى فقط لوجدانيّات الشفقة والضغينة. وفيما بعد تختلط أهواء أخرى معها. حيث يوجد دوماً خليط من المحبّة أو الرّقة مع الشفقة، وخليط من البغضة أو الغضب مع الضغينة. لكن ما يجب الاعتراف به أنّ هذا الخليط سيبدو للوهلة الأولى متناقضاً مع نظامي. إذ طالما كانت الشفقة كدراً ناشئاً عن بؤس الآخرين، مثلما كانت الضغينة فرحاً ناشئاً عن بؤسهم أيضاً، فإنّ الشفقة ستولّد تلقائيّاً، في كلّ الحالات الأخرى، بغضاً، وستولّد الضغينة محبّةً. وأنا أسعى لرفع هذا التناقض وفقاً للطريقة التالية.

لا تكفي علاقة واحدة لتوليد انتقال الأهواء، لذلك لا بدّ من علاقة مزدوجة انطباعيّة وفكريّة، من أجل إحداث هذا الأثر. إلاّ أنّنا حتى نفهم كامل قوّة العلاقة المزدوجة، يجب أن نعتبر أن أيّاً من الإحساس الحاضر أو اللذّة أو الألم الآني وحده لا يحدّد شخصية الهوى أيّاً كان، بل كامل نزعته أو ميله من البداية وحتى النهاية. ولا يتعلّق انطباع بآخر فقط عندما تكون أحاسيسهما متشابهة، مثلما كنّا قد افترضنا في كلّ الحالات السابقة، بل أيضاً عندما تتشابه وتتطابق اتجاهاتهما وبواعثهما. لكن لا يمكن لهذا أن يكون صحيحاً من ناحية

الزّهوّ والضعة، لأنّها أحاسيس صرفة فقط، من دون أيّ اتجاه أو ميل للفعل. [١٢٧] لذلك سنبحث عن أمثلة لهذه العلاقة الانطباعيّة الفريدة فقط في وجدانيّات، مثل الوجدانيّات المصاحبة للمحبّة والبغضة، بما هي متصاحبة مع رُغبى أو شاهية معيّنة.

تعتبر الخيريّة أو الشاهية المصاحبة للمحبّة، هي الرُغبى بالسعادة للشخص المحبوب، والصدود عن بؤسه، ويعتبر الغضب أو الرُغبى المصاحبة للبغضة، هو الرُغبى بالبؤس للشخص المكروه، والصدود عن سعادته. لذلك تكون الرُغبى بالسعادة للآخر، والصدود عن بؤسه، مشابهتين للخيريّة، في حين تكون الرُغبى ببؤسه والصدود عن سعادته مطابقتين للغضب. إذن تعتبر الشفقة هي الرُغبى بالسعادة للآخر والصدود عن بؤسه، كما الضغينة هي الشاهية المعاكسة. إذن الشفقة على علاقة بالخيريّة، في حين الضغينة على علاقة بالغضب، وبما أنّنا وجدنا للتوّ أنّ الخيريّة متصلة بالمحبّة، بواسطة كيفيّة أصليّة وطبيعيّة، وأنّ الغضب متصل بالبغضة، تتصل أهواء الشفقة والضغينة بهذه السلسة مع المحبّة والبغضة.

تأسّست هذه الفرضيّة على خبرة وافية. فالرجل الذي اكتسب عزيمة على أداء عمل ما من أيّ دوافع كانت، ينتقل تلقائيّاً إلى أيّ دافع أو أيّ فكرة أخرى، يمكنها أن تقوي تلك العزيمة وتعطيها سلطة وتأثيراً على الذهن. ومن أجل أن نصمّم على أيّ شيء، نبحث عن دوافع تنحدر من المنفعة، و الشرف، ومن الواجب. بالتالي ما الغريب في اختلاط الشفقة والخيريّة، الضغينة والغضب ببعضها بعضاً كلياً، وهي الرغبات نفسها الناشئة من مبادئ مختلفة، لدرجة لا تكون معها قابلة للتمايز؟ إذ لا تترك الصلة بين الخيريّة والمحبّة، الغضب والبغضة مجالاً للصعوبة لأنّها أصليّة وبدئيّة.

نقدر على إضافة تجربة أخرى إلى هذا، وهي: نشوء الخيريّة والغضب، وبالمحصلة المحبّة والبغضة، عندما تعتمد سعادتنا أو بؤسنا على سعادة أو بؤس شخص آخر، من دون أيّ علاقة أبعد من هذه. وأنا أعتقد أنّ هذه التجربة ستظهر فريدة بما يكفي لمنحنا العذر على توقفنا دقيقة لتأمّلها.

افترض أنّ شخصين من نفس الحرفة يسعيان وراء وظيفة في البلدة، لا تقدر على استيعابهما معاً، فمن الواضح أنّ نجاح الأول متناف بشكل كامل مع نجاح الآخر، وأن ما يصبّ في مصلحة أيّ منهما مناقض لمصلحة منافسه، وهكذا العكس بالعكس. افترض أيضاً أنّ تاجرين من التجار الكبار، رغم عيشهما في أجزاء [١٢٨] مختلفة من العالم، يدخلان في شركة يتقاسمان الأرباح فيها مع بعضهما، حيث يصاحبهما الحظ نفسه بالضرورة، و حيث يصبح ربح أو خسارة أحدهما بصورة مباشرة ربحاً أو خسارة لشريكه. من ثمّ تتولّد البغضة في الحالة الأولى بصورة واضحة عن التناقض الدائم في المصالح، بينما تثور المحبّة في الحالة الثانية عن اتّحادها. لذا دعونا نتدبّر، ما هو المبدأ الذي يمكننا أن نعزو إليه هذه الأهواء.

لا تثور هذه الأهواء- وهو أمر واضح ـ من علاقات الانطباعات والأفكار المزدوجة، إذا أشرنا للإحساس الحاضر فقط. ونجد فيما يتعلّق بالحالة الأولى من المنافسة، على الرغم من أنّ لذّة وانتفاع المزاحم تسبّب بالضرورة ألمي وخسارتي، وحتى يتوازن هذا، فإنّ ألمه و خسارته تسبّب لذّتي وانتفاعي، وعلى فرض أنّه غير ناجح فإنّني أتلقى منه بواسطة هذا درجة عالية من الغبطة. وبالطريقة ذاتها، نجاح الشريك يبهجني، لكن فشله عندئذ يحزنني بنسبة مكافئة، ومن السهل أن نتخيّل أنّ كفّة العاطفة الأخيرة ترجح في حالات عديدة. لكن سواء أكان حظّ المنافس أم الشريك سيئاً أم جيداً، فإنّني دائماً أبغض السابق وأحبّ اللاحق.

ولا يمكن لمحبّة الشريك هذه أن تنطلق من علاقة أو صلة بيننا، بنفس الكيفيّة، التي أحبّ بها أخي أو ابن بلدي. فالمنافس يملك علاقة وثيقة بي مثلما يملك الشريك تقريباً. فكما تسبّب لذّة الأخير لذتي، ويسبّب ألمه ألمي، تسبّب لذّة السابق ألمي ويسبّب ألمه لذّتي. إذن تبقى صلة العلّة والمعلول، هي نفسها في كلتا الحالتين، وإذا امتلكت صلة العلّة بالمعلول في الحالة الأولى، علاقة إضافيّة بالتشابه، فإنّها تمتلك كذلك علاقة إضافيّة بالتناقض في الحالة الأخرى، وبما أنّ علاقة التناقض من ضروب التشابه أيضاً، تصبح المسألة في حالة التعادل المتوازن.

نستطيع من ثمّ أن نقدّم تفسيراً وحيداً لهذه الظاهرة، مشتّقاً من مبدأ الاتجاه الموازي المذكور أعلاه. فاهتمامنا بمصلحتنا الذاتيّة يكسبنا لذّةً وألماً بلذّة وألم الشريك، تبعاً للطريقة نفسها التي نشعر بها من خلال التعاطف بإحساس مطابق للأحاسيس، التي تظهر عند أيّ شخص، حاضر معنا. ومن جهة أخرى، يحملنا الاهتمام نفسه بمصالحنا على الإحساس بألم من تلذّذ المنافس، وبلذّة من تألمه، وباختصار التناقض نفسه في العواطف، ينشأ من المقارنة والضغينة. لذلك طالما يمكن للاتجاه الموازي للوجدانيّات، الذي ينطلق من الاهتمام بالمصلحة أن يثير الخيريّة أو الغضب، [١٢٩] فلا عجب أن يملك الاتجاه الموازي نفسه، المشتّق من التعاطف والمقارنة، الأثر نفسه.

ونلاحظ بالعموم، استحالة فعل الخير بالآخرين، مهما يكن الدافع، من دون الشعور ببعض لمسات اللطف والنيّة الحسنة اتجاههم، كذلك الأضرار، التي نلحقها بالآخر لا تسبّب البغضة لديه فقط، بما أنّه يعانيها، بلّ حتى في ذواتنا. تمّ تعليل هذه الظواهر جزئياً، في الواقع، بواسطة مبادئ أخرى.

لكن يوجد هنا اعتراض على قدر من الأهمية، سيكون من الضروري أن نفسرّه قبل أن نمضي قدماً. لقد بذلت جهدي لأثبت، أنّ القدرة والثراء، أو العوز والخسّة، التي تثير المحبّة أو البغضة، من دون إنتاج أيّ لذّة أو كدر أصليّ، تشغلنا بواسطة إحساس ثانوي مشتّق من التعاطف مع ذلك الألم أو الغبطة، التي تثيرها في الشخص، المالك لها. فمن التعاطف مع سروره تنشأ المحبّة، ومن التعاطف مع كدره تنشأ البغضة. لكنّه ناموس، ذلك الذي كنت قد أسّسته للتوّ، وهو ضروري بشكل مطلق لتفسير ظواهر الشفقة والضغينة، الذي يقول: ليس الإحساس الحاضر أو اللذّة أو الألم الآني، الذي يحدد شخصيّة الهوى، أيّاً كان، بل نزعته أو ميله العام من البداية وحتى النهاية. وتولّد الشفقة أو التعاطف مع الألم محبّةً بسبب هذه العلّة، وذلك لأنّها تجعلنا نهتمّ بحظوظ الآخرين، سواء أكانت جيّدة أم سيئة، وتعطينا إحساساً ثانوياً مطابقاً للإحساس البدئي، الذي امتلكتُ به التأثير نفسه بالمحبّة والخيريّة. ومن حينها تقدّم هذه القاعدة نفعاً في حالة واحدة، فلماذا لا تسود في الكلّ، ولماذا لا يولّد التعاطف مع الكدر بشكل مطلق أيّ انفعال بجانب النيّة الطيّبة واللطافة؟ هل يصبح فيلسوفاً من يغيّر

منهجه في الاستدلال، وينتقل من مبدأ إلى نقيضه، وفقاً للظاهرة الفريدة، التي سيشرحها؟

لقد ذكرتُ سببين مختلفين، ينشأ بهما انتقال الأهواء، هما: العلاقة المزدوجة من الأفكار والانطباعات، والعلاقة المشابهة لها، المماثلة في الميل والاتجاه لأيّ رغبتين، تثوران من مبادئ مختلفة. الآن أجزم، أنّه عندما يكون التعاطف مع الكدر ضعيفاً، فإنه يولِّد البغضة أو الازدراء بواسطة السبب الأسبق، وعندما يكون التعاطف مع الكدر قويّاً فإنه يولّد محبّة أو رقّة بواسطة السبب اللاحق. وهذا هو حلّ المشكلة المتقدمة الذكر، [١٣٠] والتي بدت ملّحة جداً، وهو مبدأ مؤسّس على حجج واضحة جداً، أُرغمنا على تأسيسها، رغم أنّها لم تكن ضرورية لتفسير أيّ ظاهرة.

ومن المؤكد أنّ التعاطف غير محدود دوماً باللحظة الحاضرة، بل إننا غالباً ما نشعر من خلال التواصل بآلام ومسرّات الآخرين، التي لم تكن بعد، والتي نتوقعها بقوّة المخيّلة ليس إلاّ. ففرضاً أنّي رأيت شخصاً غير معروف لي بشكل كامل، في عرضة لخطر الدهس بحوافر الخيل، حينما كان نائماً في الحقول، فإنّي سأهرع لعونه مباشرة، وبهذا، سأكون فاعلاً بمبدأ التعاطف نفسه، الذي جعلني مهتماً بأحزان الغريب الحاضرة. وتعتبر الإشارة لهذا الأمر كافية بحدّ ذاتها. فالتعاطف لا يعدو أن يكون شيئاً آخر غير فكرة حيويّة مرتدة إلى انطباع، ومن الواضح، أنّنا عند تأمّل الشرط المحتمل أو المرّجح مستقبلاً لأيّ شخص، يمكننا أن نَلِجَه بمفهوم زاهٍ لدرجة أن نجعله همنّا الخاص، وبذلك نصير شاعرين بآلام ولذّات لا تنتمي لأنفسنا، ولا تملك في هذه اللحظة الحاضرة أيّ وجود حقيقي.

لكن مهما قدرنا على التطلع قُدماً للمستقبل في تعاطفنا مع أيّ شخص، فإنّ امتداد تعاطفنا يعتمد لدرجة كبيرة على إحساسنا بشرطه الحالي. ويعتبر جهد المخيّلة، في تشكيل أفكار حيويّة حتى عن عواطف الآخرين الحاليّة جهداً كبيراً لدرجة أن نشعر بهذه العواطف ذاتها، لكن من المحال أن نقدر على مدّ هذا التعاطف للمستقبل، من دون مساعدة أحد الظروف الحاضرة، الذي يسترعي انتباهنا بطريقة حيويّة. فعندما يملك البؤس الحالي لشخص ما تأثيراً كبيراً

عليّ، مهما يكن، فإنّ حيويّة المفهوم ليست محصورة فقط بموضوعه المباشر، بل تنشر تأثيرها فوق كلّ الأفكار ذات الصلة، وتعطيني تصوراً حيوياً عن كلّ ظروف ذلك الشخص، سواء أكانت ماضية، أم حاضرة، أم مستقبليّة، محتملة، أم ممكنة، أم مؤكَّدة. وأهتمّ بها من خلال هذا التصور الحيويّ، وأتقاسمها، وأشعر بحركة تعاطفيّة في صدري، مماثلة لما أتخيّله في صدره كائناً ما يكون. وإذا أنقصت حيويّة المفهوم الأول، فإنّني أنقص حيويّة الأفكار ذات الصلة، إذ لا تقدر الأنابيب على أن تنقل من الماء أكثر مما يثور من النبع. وبهذا التنقيص أدمّر المستقبل المأمول، والضروري لجعلي مهتماً بشكل كامل في حظ شخص آخر. [١٣١] ويمكنني حينها الشعور بالانطباع الحالي، من دون المضي بتعاطفي أبعد من ذلك، ومن دون أن أنقل أبداً قوّة المفهوم الأول إلى أفكاري عن المواضيع ذات الصلة. فإذا كان بؤس الآخر، ما يُقدّم لي بطريقته الواهنة، فإنّني أتلقاه بواسطة التواصل، وأتأثر بكلّ الانفعالات المتصلة به، لكن بما أنّني لست مهتماً كثيراً لدرجة أن أُهِمَّ نفسي بحظّه الجيّد، كما بحظه السيئ، فإنّني لا أشعر بالتعاطف الشامل، ولا بالانفعالات المتصلة به.

الآن من أجل معرفة ما الانفعالات المتعلّقة بهذه الأنواع المختلفة من التعاطف، يجب أن نعتبر أنّ الخيريّة لذّة أصليّة تنشأ عن لذّة الشخص المحبوب، وأنّ الألم استئناف لألمه، من حيث أنّ مطابقة الانطباعات تثير رغبة عاقبة للذّته، وصدوداً عاقباً لألمه. ومن ثمّ لكي نجعل سير الانفعال موازياً للخيريّة، من الضروري أن نشعر بهذه الانطباعات المزدوجة، المطابقة لانطباعات الشخص، الذي نتأمّله، إذ لا يكفي أيّ واحد منهما بمفرده لذلك الغرض. فعندما نتعاطف مع انطباع واحد فقط، وليكن الانطباع المؤلم، يتصل هذا التعاطف بالغضب والبغضة، على أساس الكدر الذي ينقله لنا. لكن بما أنّ التعاطف، المحدود أو الشامل، يعتمد على قوّة التعاطف الأول، فإنّ هذا يؤدي للقول إنّ هوى المحبّة أو البغضة يعتمد على المبدأ نفسه. فالانطباع القويّ، عندما ينتقل، يعطي ميلاً مزدوجاً للأهواء، التي تتصل بالخيريّة والمحبّة بواسطة التشابه في الاتجاه، مهما كان الانطباع الأول مؤلماً. أمّا الانطباع الضعيف، إذا كان مؤلماً، فإنّه يتصل بالغضب والبغضة بواسطة التشابه بالإحساسات. لذلك تثور الخيريّة، من درجة

عظيمة من البؤس، أو أيّ درجة متعاطفة معها بقوة، أمّا البغضة أو الازدراء فإنه يثور من درجة صغيرة، أو درجة متعاطفة معها بشكل ضعيف، وهذا هو المبدأ الذي أنوي إثباته وتفسيره.

لا نملك فقط استدلالنا المنطقي لنعوّل عليه من أجل هذا المبدأ، بل نملك الخبرة أيضاً. فدرجة معيّنة من العوز تولّد الازدراء، في حين تسبّب درجة أعلى منها الرأفة والنيّة الحسنة. وقد نستهين بقيمة الفلاّح أو الخادم، لكن عندما يظهر بؤس المتسول مؤلماً جداً، أو يبدو مرسوماً بألوان فاقعة جداً، فإنّنا نتعاطف معه في أحزانه، ونشعر في قلوبنا بلمسات واضحة من الشفقة والخيريّة. فالموضوع نفسه يسبب انفعالات متناقضة تبعاً لدرجاته المختلفة. [١٣٢] لذلك يجب أن تعتمد الأهواء، تبعاً لفرضيتي على مبادئ تشتغل في تلك الدرجات المعيّنة. فازدياد التعاطف يملك بشكل واضح الأثر نفسه الذي يملكه ازدياد البؤس.

يبدو البلد القاحل أو اليباب قبيحاً وبشعاً على الدوام، ويوحي لنا عموماً بازدراء ساكنيه. ويصدر هذا التشوّه على كلّ حال، بدرجة كبيرة عن التعاطف مع الساكنين، كما لوحظ للتوّ، لكنه تعاطف من درجة ضعيفة، لا يصل أبعد من الإحساس المباشر الكريه. في حين ينقل لنا منظر المدينة المحترقة عواطف خيّرة، لأنّنا نلج هناك عميقاً في مصالح الساكنين البائسين، لدرجة أن نتمنى لهم الرخاء، بقدر ما نشعر بضيقهم.

وعلى الرغم من أنّ قوّة الانطباع تولّد الشفقة والخيريّة، إلاّ أنّه من المؤكد أنّ تأثيره يتوقف إذا ما استمر طويلاً. وربما يكون هذا جديراً بملاحظتنا. فعندما يكون الكدر صغيراً بذاته، أو بعيداً عنا، فإنّه لا يثير مخيلتنا، ولا يقدر على الإيحاء بالاهتمام بالخير المحتمل أو المستقبليّ، بصورة مكافئة للاهتمام بالشرّ الحاضر والواقعي. وبناءً على حصوله على قوّة أعظم، نصبح مهتمين جداً باهتمامات الشخص، لدرجة نصبح فيها شاعرين بكلا حظيّه الجيد والسيئ، ويثور من ذلك التعاطف التامّ الشفقة والخيريّة. لكن سيكون من السهل علينا أن نتخيّل، أنّه حيثما يهاجم الشرّ الراهن بقوّة أكثر من القوة العاديّة، فإنّه سيسترعي انتباهنا بشكل كامل، وسيعيق ذلك التعاطف المزدوج، المذكور أعلاه.

وهكذا نجد على الرغم من أنّ الجميع، والنساء خصوصاً، ذوو قابليّة لأن يرّقوا لحال المجرمين، السائرين إلى المشنقة، وأن يتخيلوهم أشخاصاً وسيمين وحليقي الذقون على غير العادة، إلاّ أنّ المجرم، الذي يقدّم لإعدام قاسٍ بآلة مطّ الجسد، لا يشعر بهذه الانفعالات الرقيقة، بل يغلبه الرعب بطريقة ما، ولا يملك وقت فراغ ليلطّف هذا الإحساس البشع بأيّ تعاطف معاكس.

لكن الحالة التي توضّح فرضيتي وضوحاً عظيماً، إنّما هي الحالة التي نفرّق فيها التعاطف المزدوج، بتغيير المواضيع، حتى في الدرجة المعتدلة للهوى، في القضية التي نجد فيها، أنّ الشفقة، بدلاً من توليد المحبّة واللطف كالمعتاد، تثير الوجدان المناقض دوماً. عندما نراقب شخصاً ما في محنته، فإنّنا نتأثر بالشفقة والمحبّة، لكن مسبّب تلك المحنة [١٣٢] يصبح موضوعاً لبغضنا الأعظم، والأكثر قرفاً بما يتناسب مع درجة رأفتنا. الآن ما السبب الذي من أجله سيولّد هوى الشفقة نفسه المحبّة للشخص الذي يعاني من المصيبة، والبغضة للشخص الذي كان سبب المصيبة، ما لم يكن لأنّ المسبّب في الحالة الأخيرة على علاقة فقط بالمصيبة، في حين أنّنا لدى تأمّل الشخص الذي يعاني، نقلّب نظرنا على كلّ الجوانب ونتمنى له الرخاء على قدر إحساسنا بأحزانه؟

سأقول ملاحظة فقط قبل أن أترك المبحث الحالي: إنّ ظاهرة التعاطف المزدوج، وميلها للتسبّب بالمحبّة، قد تساهم في توليد اللطافة، التي نحملها تلقائياً لأقربائنا ومعارفنا. إذ يدخلنا التعوّد والقرابة عميقاً في عواطف الآخرين، ومهما يكن حُسن الحظ الذي نفترض أنّه يصاحبهم، فإنّ المخيّلة تحضره أمامنا، ليشتغل كما لو أنّه ملكنا أصلاً. فنبتهج بمسرّاتهم، ونغتمّ لأحزانهم، بقوّة التعاطف ليس إلاّ. فلا شيء في صالحهم يكون حيادياً بالنسبة إلينا، وبما أنّ هذه المماثلة في العواطف، هي الصاحب الطبيعي للمحبّة، فإنّها تولّد ذلك الأثر الوجداني سريعاً.



الفصل العاشر

الاحترام والازدراء

يتبقى فقط تفسير أهواء الاحترام والازدراء، وصولاً إلى الوجدان العشقي، لكي نفهم كلّ الأهواء التي لها أيّ اختلاط بالمحبّة أو بالبغضة. لذا دعونا نبدأ بالاحترام والازدراء.

لدى تأمّل مَلَكات الآخرين وذات أيديهم، فإمّا أن نشير إليها كما هي حقيقةً في ذواتها، أو أن نعقد مقارنة بينها وبين مَلَكاتنا وذات أيدينا، أو أن نجمع هذين المنهجين في التأمّل. فتولّد مَلَكات الآخرين الجيّدة المحبّة في النظرة الأولى، وتولّد الضعة في النظرة الثانية، وتولّد الاحترام في النظرة الثالثة، باعتباره خليطاً من هذين الانفعالين. وتسبب مَلَكاتهم السيئة، تبعاً للطريقة نفسها، إمّا البغضة، أو الزّهوّ، أو الازدراء تبعاً للمعيار الذي نستعرضها فيه.

يوجد خليط من الزّهوّ في الازدراء، ومن الضعة في الاحترام، وهو كما أظن أكثر وضوحاً، من أن يستلزم أيّ برهان خاص؛ [١٣٤] بسبب مظهرهما، أو الشعور بهما ذاته. كما أنّ نشوء هذا الخليط من مقارنة مضمرة للشخص المحترم أو المحتقر مع ذواتنا، ليس أقلّ وضوحاً. فالرجل نفسه قد يتسبّب إمّا بالاحترام، أو المحبّة، أو الازدراء من خلال شرطه ومواهبه، وتبعاً للشخص الذي يتأمّله أيضاً، من خلال وضعه الدونيّ، فإمّا أن يصبح نداً له أو أسمى منه. وبتغيير وجهة النظر، تتغير نسبته لأنفسنا بالكامل، رغم أنّ الموضوع يبقى على حاله، الأمر الذي يتسبّب في تغيير الأهواء، لذلك تثور هذه الأهواء من مراقبتنا للتناسب، الذي ينشأ من المقارنة.

لقد لاحظت للتوّ، أنّ الذهن يملك نزعة للزّهوّ أقوى بكثير من نزعته للصفة، وقد سعيت لتعيين سبب هذه الظاهرة، من مبادئ الطبيعة الإنسانيّة. وسواء تمّ استيعاب استدلالاتي أو لا، فإنّ هذه الظاهرة ليست موضع خصام، وهي تظهر في حالات عديدة. وهي السبب من ضمن أخريات في وجود نسبة أعظم بكثير من خليط الزّهوّ في الازدراء، بالمقارنة مع نسبة الضعة في الاحترام، ولماذا نشعر بالرقي لدى رؤية شخص أدنى منا، أكثر من شعورنا بالخزي لحضور شخص يعلونا. **إذ يملك الازدراء أو الأنفة صبغة قويّة جداً من الزّهوّ، يعزّ وجودها في أيّ انفعال آخر يمكن تمييزه، في حين تُشكّل المحبّة في التقدير أو الاحترام جزءاً معتبراً أكثر بكثير من الضعة.** بحيث لا يتوانى هوى الغرور عن الهيجان لأدنى إشارة، بينما تستلزم محبّة الإنسانيّة باعثاً أقوى حتى تُعرب عن نفسه.

لكن من المعقول أن نتساءل هنا، لماذا يقع هذا الاختلاط في بعض الحالات فقط، ولا يظهر في جميع المناسبات. فكلّ هذه الأشياء التي تسبّب المحبّة عندما تتموضع على شخص آخر، تصبح أسباباً للزّهوّ عندما تنتقل إلى أنفسنا، وبالمحصلة يتوجب أن تكون أسباباً للاتّضاع، كما للمحبّة بالمثل، حينما تنتمي للآخرين وتُقارن بالأشياء التي نملكها فقط. وبطريقة مماثلة يتوجب على أيّ مَلَكة أنتجت البغضة نتيجة لتأمّلها بشكل مباشر، أن تثير الزّهوّ من خلال المقارنة على الدوام، ويتوجب عليها أن تثير الازدراء والأنفة بواسطة خليط من أهواء البغضة والزّهوّ. تكمن الصعوبة، إذن، في السؤال لماذا تسبّب أشياء، مهما تكن، محبةً أو بغضةً صرفةً، ولا تنتج دائماً الأهواء المختلطة من الاحترام والازدراء.

لقد افترضت على الدوام، أنّ أهواء المحبّة والزّهوّ، والضعة والبغضة كذلك، متشابهة في احساساتها، وأنّ الاثنين السابقين طيّبان دائماً، وأنّ الاثنين اللاحقين أليمان. لكن على الرغم من أنّ هذا صحيح بصورة عموميّة، [١٣٥] فمن الملاحظ، أنّ الطيّبان، يملكان بعض الفروق، وحتى تناقضات تميّزهما عن بعضهما بعضاً، كذلك الأليمان. إذ لا يوجد شيء ينشّط ويعظّم العقل بالزّهوّ والغرور، والمحبّة والرّقة على نحو متكافئ، على الرغم من أنّهما وجدنا بالأحرى لإضعافه وتثبيطه، في الوقت نفسه. والفرق نفسه ملحوظ بين الانفعالات المكدِّرة. فالغضب والبغضة يمنحان قوّة

جديدة لأفكارنا وأفعالنا، بينما الضعة والعار يثبّطان ويخمدان هممنا. لذا سيكون من الضروري تشكيل فكرة واضحة، عن كيفيّات الأهواء هذه. لكن دعونا نتذكر، أنّ الزّهوّ والبغضة ينشّطان الروح، بينما المحبّة والضعة يوهنانها.

ينتج عن هذا، على الرغم من أنّ المطابقة بين المحبّة والبغضة في استحسان أحاسيسهما، تحملهما دائماً على الإنطلاق من المواضيع نفسها، أنّ التناقض الآخر هو العلّة، في إثارتهما بدرجات مختلفة تماماً. حيث يعتبر النبوغ والتعلّم مواضيع لاذّة وجليلة، وبواسطة كلا هَذين الحالين، اللذّة و الجلال، يتكيّفان مع الزّهوّ والغرور، لكنهما يملكان علاقة فقط، بالمحبّة من خلال لذّتهما. كذلك يُعتبَر التجاهل والسذاجة موضوعان بشعان ودنيئان، ويمنحانهما، البشاعة و الدناءة، بالطريقة نفسها صلة مزدوجة بالضعة، وصلة مفردة بالبغضة. لذلك يمكننا، أن نعتبر ما يلي مؤكداً: على الرغم من أنّ الموضوع نفسه يولّد دائماً محبّةً وزهواً، اتّضاعاً وبغضةً، تبعاً لوضعيّاته المختلفة، إلاّ أنّه قلّما يولّد الاثنين السابقين أو الاثنين اللاحقين بالنسبة نفسها.

ها هنا يجب أن نسعى خلف حلّ للمعضلة المذكورة أعلاه، لماذا يثير موضوع ما، محبّة أو بغضةً صرفةً، ولا يولّد دائماً احتراماً أو ازدراءً، بواسطة خليط مع الزّهوّ والضعة. لا توجد مَلكة في شخص آخر تثير الضعة من خلال المقارنة، ما لم تكن ستولّد الزّهوّ بتموضعها في ذواتنا، والعكس بالعكس، لا يوجد موضوع يثير الزّهوّ من خلال المقارنة، ما لم يكن سيولّد اتّضاعاً بالاستعراض المباشر. وهذا واضح، فالمواضيع تولّد دائماً بالمقارنة إحساساً معاكساً عكساً مباشراً لإحساسها الأصليّ الأول. **لذلك افترض أنّ موضوعاً قد تمّ تقديمه، بحيث يكون مناسباً لتوليد المحبّة بشكل تامّ، ومناسب بشكل ناقص لإثارة الزّهوّ، فإنّ هذا الموضوع بانتمائه لشخص آخر، سيثير المحبّة إثارة مباشرة ولدرجة كبيرة، لكنّه سيثير الضعة لدرجة صغيرة بواسطة المقارنة، وبالمحصلة نادراً ما يُشعر بالهوى الأخير في الخليط، كما أنّه لا يقدر على تحويل المحبّة الى الاحترام. وهذا هو الحال مع الحلم، وطيبة الروح، والتيسير، والكرم، والجمال، ومَلكات أخرى عديدة.** [١٣٦] إذ تملك هذه المَلكات أهليّة خاصّة بها لتوليد المحبّة عند الآخرين، لكنه

ليس ميلاً عظيماً جداً حتى يثير الزّهوّ في أنفسنا، نظراً إلى أنّ رؤيتها، في حالة انتمائها لشخص آخر، تولّد محبّةً صافية، باستثناء خليط صغير من الضعة والاحترام. ومن السهل أن تمدّ الاستدلال نفسه إلى الأهواء المعاكسة.

قبل أن نترك هذا المبحث، لن يكون تعليلنا لظاهرة مثيرة للفضول بشكل كبير، في غير موضعه، ألا وهي: لماذا نُبقي من نستهين به بعيداً عنا بصورة عامّة، ولا نسمح لمن هم دوننا أن يقتربوا منا، حتى في المكان والمكانة؟ لقد لوحظ للتوّ، أن كلّ أنواع الأفكار تقريباً متصاحبة بانفعال ما، حتى أفكار العدد والامتداد، وأنّ الكثير الكثير مثل مواضيع كهذه تمّ تقديرها من خلال مجريات الحياة، وقدرتها على لفت انتباهنا. إذ لا يمكننا أن نستعرض رجلاً غنياً أو آخر فقيراً بحياد كامل، بل سنشعر ببعض اللمسات الباهتة على الأقلّ، من الاحترام في الحالة السابقة، ومن الازدراء في الحالة اللاحقة. وهذان الانفعالان مناقضان لبعضهما، لكن لجعل هذا التناقض ملموساً، يجب أن تتصل المواضيع بعضها ببعض بطريقة ما، وإلاّ فإنّ الآثار الوجدانيّة ستفترق وتتمايز بشكل كامل، ولن تتلاقى أبداً. فالعلاقة تأخذ مجراها حيثما يتجاور الأشخاص، وهذا سبب عام لانزعاجنا عند رؤيتنا لمواضيع غير متناسبة، كرجل غني وآخر فقير، أو رجل نبيل وعتّال في ذلك الموضع.

وسيكون الرجل الأسمى أكثر إحساساً بهذا الكدر، المعروف لأيّ مراقب، وذلك لأنّ اقتراب الرجل ذي الرتبة الأقلّ يُشار إليه كأمر من أمور سوء التربية، ولأنه يبيّن عدم شعوره بالتفاوت، وأنّه غير متأثر به بأيّ طريقة. ويولّد حسّ التفوق لدى شخص آخر، ميلاً عند كلّ الرجال لحفظ أنفسهم على مسافة منه، ويفرض عليهم مضاعفة علامات الاحترام والتبجيل، عندما يُجبرون على الاقتراب منه، وعندما لا يبدون ذلك السلوك، فإنّه يكون برهان على عدم شعورهم بسموّه. ومن هنا ينشأ أيضاً، تسمية أيّ فرق عظيم بالدرجات في أيّ كيفيّة كان، من قِبل الأمثال العامة بالتباعد المؤسَّس على مبادئ المخيّلة الطبيعيّة، مهما كانت التفاهة التي قد يظهر بها. لذلك تتصل أفكار التباعد والفرق ببعضها بعضاً. [١٣٧] كما تؤخذ الأفكار المتّصلة بسرعة من بعضها، وهذا هو بالعموم ينبوع الأمثال، كما سنرى عندما تسنح لنا الفرصة بذلك فيما بعد.

الفصل الحادي عشر

العشق، أو الحبّ بين الجنسين

لا يوجد هوى يستحق انتباهنا أكثر مما يستحقه الحبّ الذي يثور بين الجنسين، من بين كلّ الانفعالات المركّبة التي تنشأ من اختلاط المحبّة والبغضة مع وجدانيّات أخرى، وذلك لقوّته وعنفه، مثله مثل مبادئ الفلسفة المثيرة للفضول، إذ يقدّم لنا حجّة غير قابلة للشك. ومن الجليّ أنّ هذا الأثر الوجداني في أعظم حالاته طبيعيّةً، مشتق من اقتران ثلاثة انطباعات أو أهواء مختلفة، وهي الإحساس اللاذّ الناشئ عن الجمال، والشاهية الجسديّة للإنجاب، واللطف النبيل أو النيّة الحسنة. ويمكن من الاستدلال السابق، تفسير كيفيّة اعتبار الجمال أصل اللطف. لكن السؤال يكون: كيف تثور الشاهية الجسديّة بواسطة الجمال؟

تعتبر شاهية الإنجاب من النوع اللاذّ بصورة واضحة، عندما يتمّ حصرها بدرجة معيّنة، كما أنّها على صلات قويّة بكلّ الانفعالات الطيّبة. ويعتبر الفرح محرّض لهذه الرُغبى كذلك الطرب والغرور واللطف والموسيقى والرقص والخمر والنديم الطيّب، بينما من جهة أخرى يعتبر الحزن مدمّر لها، كذلك الاكتئاب والعوز والضعة. ويفهم من هذه الكيفيّة بسهولة لماذا يجب أن تكون شاهية الإنجاب متصلة بالإحساس بالجمال.

لكن يوجد مبدأ آخر يساهم في الأثر نفسه. فقد لاحظت أنّ الاتجاه الموازي بين الرغبات يشكّل علاقة حقيقيّة، لا تقلّ عن المماثلة في أحاسيسهما، في توليد الصلة فيما بينهما. وحتى نفهم بشكل كامل امتداد هذه العلاقة، يجب أن نعتبر أنّ أيّ رُغبى رئيسة تصاحبها رغبات تحتيّة متصلة بها، وإذا توازت الرغبات الأخرى مع الرغبات التحتيّة فإنّها بواسطة ذلك ستتصل بالرُغبى

الرئيسة. وهكذا يعتبر الجوع غالباً ميل الروح البدئي، في حين تعتبر الرُغبى بتحصيل اللحم رغبة ثانوية، طالما أنّها ضروريّة بشكل مطلق لإشباع تلك الشاهية. لذلك إذا نزع بنا موضوع ما بواسطة كيفيّات متفرقة، مهما تكن، لتحصيل اللحم، [١٣٨] فإنّه يزيد شاهيتنا بشكل تلقائي، بينما نجد على النقيض، أنّ الذي ينزع بنا لوضع مأكولاتنا على مسافة منا، مهما يكن، فهو مناقض للجوع، وينقص من نزوعنا له. فمن الواضح الآن أنّ الجمال يملك التأثير الأول، في حين يملك الشوه التأثير الثاني، وهذا هو السبب في منح الجمال لنا شاهية قاطعة لمأكولاتنا، واعتبار الشوه كافياً حتى يقرفنا عند رؤية الطبق الأكثر ابتذالاً، الذي اخترعه طبّاخ في يوم ما. ويمكن تطبيق كلّ هذا بسهولة على شاهية الإنجاب.

تثور من هاتين العلاقتين، أي: التشابه والرُغبى الموازية، صلة قويّة بين الإحساس بالجمال والشاهية الجسديّة والخيريّة، حيث تصبح غير قابلة للانفصال، بوجه من الوجوه، ونجد من خلال الخبرة أنّ هذه الرابطة لا تبالي بأيها يتقدّم أولاً. طالما من المؤكد أنّ أيّ واحد منها سيكون مصحوباً بالآثار الوجدانيّة ذات الصلة. فالشخص المشتعل بالشاهية الجنسيّة، يشعر على الأقلّ بلطف مؤقت تجاه موضوع شاهيته، ويتوهّم في الوقت نفسه أنّها أكثر جمالاً مما هي عليه عادة، كما يوجد العديد من الأشخاص الذين يبدؤون باستلطاف وتقدير فطنة وجدارة شخص ما، ويتقدمون من ذلك إلى الأهواء الأخرى. لكن الضرب الأكثر شيوعاً من الحبّ، إنّما هو الذي يثور أولاً من الجمال، وفيما بعد ينشر نفسه على اللطف وعلى الشاهية الجسديّة. وتعتبر شاهية الإنجاب واللطف أو التقدير بعيدتان جداً عن الاتحاد مع بعضهما بعضاً بصورة سهلة. وربما يكون اللطف أو التقدير الهوى الأكثر ملازمة للروح، في حين قد تكون شاهية الإنجاب الأكثر سماجة وسوقيّة. ويتموضع حبّ الجمال بدقة في منتصف المسافة بينهما، ويقاسمهما طبيعتهما، من حيث أنّ منطلقه، هو مناسبته الفريدة لتوليدهما على حدّ سواء.

هذا التعليل للحبّ ليس خاصاً بنظامي فقط، بل لا محيد عنه في أيّ فرضية. فالوجدانيّات الثلاثة التي تركّب هذا الانفعال متمايزة بشكل واضح، ولكلّ منها موضوعها المتميّز. لذلك من الواضح أنّها تولّد بعضها من خلال

علاقتها فقط. لكن العلاقة الانفعاليّة لا تكفي وحدها. بل من الضروري بالمثل، أن توجد علاقة فكريّة. فجمال أحد الأشخاص لا يوحي لنا أبداً بالحبّ لشخص آخر. من ثمّ يشكل هذا برهاناً محسوساً للعلاقة الانطباعيّة الفكريّة المزدوجة. حيث يمكننا من حالة واحدة واضحة جداً كهذه، أن نحكم على البقية.

ويمكن لهذا أن يفيد أيضاً من جهة أخرى في إيضاح ما قد ألححت عليه فيما يتعلّق بأصل الزّهوّ والضعة والمحبّة والبغضة. [١٣٩] لقد لاحظت على الرغم من اعتبار النفس موضوعاً للمجموعة الأولى من الانفعالات، في حين يعتبر شخصاً ما آخر موضوعاً للمجموعة الثانية، إلاّ أنّ هذه المواضيع لا يمكنها لوحدها أن تكون أسباب الانفعالات، حيث يملك كلّ منها علاقة بوجدانين متناقضين، بالتالي سيدمران بعضهما بعضاً من الدقيقة الأولى. إذن هذا هو وضع الذهن كما وصفته للتوّ. فهو يملك أعضاء معيّنه مناسبة لتوليد انفعال ما تلقائياً، وذلك الانفعال، عندما يتولّد، يدير الفكر تلقائياً إلى موضوع معين. لكن بما أنّ هذا لا يكفي لتوليد الانفعال، فمن الضروري أن يوجد هناك انفعال آخر، يضع هذه المبادئ في حالة الفعل، بواسطة علاقة انطباعيّة فكريّة مزدوجة، بحيث يمنحهما النبضة الأولى. وما يزال هذا الوضع أكثر وضوحاً فيما يتعلّق بشاهية الإنجاب. فالجنس ليس موضوعاً للشهوة فقط، بل سبباً لها أيضاً. فنحن لا ندير نظرنا إليه فقط، عندما ننفعل بتلك الشاهية، بل إنّ التأمّل فيه يكفي لإثارة الشاهية. لكن بما أنّ هذا السبب يفقد قوّته بذبذبة عظيمة جداً، فمن الضروري أن يتمّ إنعاشه بواسطة نبض جديد، ووجدنا أنّ ذلك الباعث يثور من جمال الشخص، الذي هو على علاقة مزدوجة بالانطباعات والأفكار. وطالما أنّ هذه العلاقة المزدوجة ضروريّة عندما يملك الأثر الوجداني سبباً متميّزاً، وموضوعاً على حدّ سواء، فكم من المزيد يحتاج هذا الأثر الوجداني، عندما يملك فقط موضوعاً متميزاً، من دون أيّ سبب يقدر على التحديد.



الفصل الثاني عشر

المحبّة والبغضة عند الحيوانات

للانتقال من أهواء المحبّة والبغضة، ومن خلطاتها وتراكيبها، كما تبدو عند الإنسان إلى الوجدانيّات ذاتها، كما تعبّر عن ذاتها في البهائم، نلاحظ أنّ المحبّة والبغضة ليستا فقط شائعتين عند الخليقة الحاسّة بكاملها، بل إنّ أسبابها كذلك، كما شُرحت أعلاه، من طبيعة بسيطة جداً، حيث يمكن الافتراض بكلّ سهولة أنّها تشغّل الحيوانات كذلك. فقوّة التأمّل أو الفراسة هنا غير لازمة. فكلّ شيء مسيّر بمبادئ وبواعث، ليست خاصّة بالإنسان وحده، أو أيّ نوع من الحيوانات بمفرده. ومن الواضح أنّ خلاصة هذا القول في مصلحة النظام السابق.

لا تملك المحبّة عند الحيوانات شيئاً ما بمثابة موضوع لها حيوانات من النوع ذاته فقط، بل تمدّ أنفسها أبعد من ذلك، لتشمل تقريباً كلّ كائن عاقل ذي حساسيّة. [١٤٠] فالكلب يحبّ الإنسان فطريّاً علاوة على محبّته لبني نوعه، ويلاقي عادة رَجْعاً لهذا الوجدان.

وبما أنّ الحيوانات قليلة التأثر سواء أكان بلذّات أم بآلام المخيّلة، فإنّها تحكم على المواضيع فقط من خلال الخير أو الشرّ المحسوس، الذي تولّده تلك المواضيع. وبناءً على ذلك تنظم وجدانيّاتها اتجاهها. بالمحصلة، ونجد أنّنا نولّد محبّتها أو بغضها من خلال المنافع أو الأضرار، فإذا قمنا بتغذية ورعاية أيّ حيوان، حصلنا سريعاً على مشاعره، في حين إذا ضربناه وعاقبناه فإنّنا لن نفشل أبداً في جرّ عداوته وحقده علينا.

ولا تكون المحبّة عند الدواب بسبب القرابة، كما هو الحال في نوعنا، وذلك لأنّ أفهامها ليست فاعلة لدرجة أن تتعقّب القرابات، باستثناء الحالات الواضحة

جداً. ففي بعض المناسبات من السهل أن نلاحظ، أنّها تملك تأثيراً واضحاً عليها. وتولّد الخبرة التي تملك أثر القرابة نفسه المحبّة في الحيوانات على الدوام، إمّا للإنسان أو لبعضها بعضاً. وللعلّة ذاتها يُعتبَر أيّ تشابه فيما بينها مصدراً للتأثر الوجداني. مثلاً، نجد أنّ الثور المقيّد في زريبة مع خيول، سينضمّ لصحبتها تلقائيّاً، لكنّه ـ إذا جاز لي القول بهذا ـ، سيتركها ليتمتّع بصحبة بني نوعه، إذا تُرك له حق الاختيار بينهما.

وتصدر مودّة الوالدين لابنهما عن غريزة خاصّة في الحيوانات، مثلما هي في نوعنا. ومن الواضح أنّ التعاطف، أو التواصل بالأهواء، لا يقع بين الحيوانات، بأقلّ مما هو عليه بين الرجال. فالخوف والغضب والشجاعة ووجدانيّات أخرى تتواصل مراراً من حيوان إلى آخر، من دون معرفتها بذلك السبب، الذي أنتج ذلك الهوى الأصلي. وبالمثل يتلقى الغَمّى بواسطة التعاطف، ويولّد تقريباً كلّ العواقب نفسها، ويثير الانفعالات نفسها، كما هي في نوعنا. فعويل ونواح كلب يولّد اهتماماً ملحوظاً عند رفاقه. ومن الملاحظ، استخدام جميع الحيوانات تقريباً في اللعب كما في القتال العضو نفسه، وتقريباً النشاط نفسه. فالليث، والنمر، والقطة، تستخدم مخالبها، والثور يستخدم قرنيه، والكلب يستخدم أسنانه، والحصان يستخدم حوافره. إلاّ أنّه يتوجب عليها رغم ذلك، أن تتجنّب بعناية إيذاء أقرانها، حتى لو لم تكن تخاف من إثارة حفيظته، وهذا برهان واضح على أنّ حواس البهائم تستجر من بعضها، ألماً ولذّة.

لقد لاحظ الجميع إلى أيّ حدّ تنتعش الكلاب عندما تصطاد في قطيع، أكثر من انتعاشها عندما تطارد ألعابها منفصلة، ومن الواضح أنّ هذا لا يمكن أن يصدر عن شيء إلاّ التعاطف. [١٤١] كذلك من المعلوم جيداً عند الصيادين، أنّ هذا الأثر يتولّد بدرجة كبيرة، وحتى بدرجة عظيمة، عندما يجتمع قطيعان غريبان عن بعضهما. لكن قد يكون في شرح هذه الظاهرة مضيعة للوقت، إذا لم نختبر في ذواتنا شيئاً مماثلاً لها. ويُعتبَر الحسد والضغينة انفعالان ملاحظان جداً عند الحيوانات. وهما أكثر شيوعاً من الشفقة، لأنّهما يحتاجان جهداً أقلّ من الفكر والمخيّلة [١٤٢].

الباب الثالث
الإرادة والأهـواء المباشرة

الفصل الأول
الحريّة والضرورة

نُقدم الآن على تفسير الأهواء المباشرة، أو الانطباعات التي تثور مباشرة عن الخير أو الشرّ، عن الألم أو اللذّة. ومن هذا النوع لدينا الرّغبى والصدود، الغَمى والفرح، الرجاء والخوف.

ومن بين كلّ الآثار المباشرة للألم واللذّة، لا شيء أكثر جدارة بالملاحظة من الإرادة، إذ يتوقف تفسير الأهواء على الفهم الكامل لطبيعتها وخصائصها، على الرغم من أنّها غير مشمولة ضمنها؛ لذلك سنجعلها هنا موضوعاً لبحثنا. وأتمنى أن يكون ملوحظاً، **أنّني لا أعني بالإرادة شيئاً آخر غير الانطباع الداخلي الذي نعيه ونشعر به، عندما نثير عمداً أيّ حركة جديدة في أجسادنا، أو أيّ إدراك جديد في أذهاننا.** وهذا الانطباع مثل سابقيه من الزّهوّ والضعة، أو المحبّة والبغضة، من المستحيل أن يُعرَّف، كما لا يحتاج لأيّ وصف آخر؛ وهذا هو السبب الذي سنقطع لأجله كلّ تلك التعريفات والتمييزات، التي أراد الفلاسفة أن يشوشوا بها هذا السؤال أكثر من توضيحه، وسوف يوضح الدخول في البحث بداية أنّ السؤال المتنازع عليه طويلاً والذي يتعلّق بالحرّية والضرورة، يقع بصورة تلقائيّة عند معالجة الإرادة.

تعتبر عمليّات الأجسام الخارجيّة اضطراريّة، ولا توجد في تحاور حركاتها، عند تجاذبها وتماسكها المتبادل، أيّ آثار عن الاستهتار أو الحريّة، وهذ ما يُعترف بصحته عالميّاً. فالقَدَر المطلق يحدّد حركة أيّ موضوع بدرجة واتجاه معيّنين، بحيث لا يقدر على الانفصال عن ذلك الخط الدقيق الذي يتحرك ضمنه، أكثر من قدرته على تحويل نفسه إلى ملاك أو روح أو أيّ جوهر آخر أكثر رقيّاً. لذلك

ستتمّ الإشارة إلى أفعال المادة كأمثلة عن الأفعال الاضطراريّة، وكلّ من يوجد، سائراً من كان، في هذا المجال على قدم المساواة مع المادة، سوف يُعترَف به على أنّه اضطراريّ. وحتى يمكننا أن نعرف فيما إذا كانت الحال كذلك مع أفعال الذهن، سنبدأ بفحص المادة، وتأمّل ما الذي تأسّست عليه فكرة الضرورة في عمليّاتها، [١٤٢] ولماذا نستنتج أنّ السبب المنّزه عن الخطأ لجسم أو فعل ما إنّما هو جسم أو فعل آخر.

لقد لوحظ توّاً، في غير مرّة واحدة، امكانيّة إكتشاف الصلة الأساسيّة بين المواضيع، إمّا بحواسنا أو بعقلنا، وعدم قدرتنا على النفوذ عميقاً داخل ماهيّة وبنية الأجسام، ما لم ندرك المبدأ الذي يعتمد عليه تأثيرها المتبادل. وهو اتحّادها الراسخ ليس إلاّ، الذي تعرّفنا عليه، ومن هذا الاتحّاد الراسخ تنشأ الضرورة. فالمواضيع إن لم تقترن مع بعضها البعض إقتراناً منتظماً ومطّرِداً، لن نصل أبداً لأيّ فكرة عن العلّة والمعلول، وحتى بعد كلّ هذه الأمور، ليست الضرورة التي تدخل في تلك الفكرة، شيئاً آخر غير حتيمّة مرور الذهن من الموضوع إلى ما يصحبه عادة من المواضيع، واستنتاج وجود الأول من وجود الآخر. **من ثمّ، توجد هنا خاصّتان، سوف نعتبرهما خاصّتان أساسيتّان للضرورة، وهما: الاتحّاد الراسخ واستدلال الذهن، وحيثما نكتشفهما يجب أنّ نُقرّ بالضرورة.** وليست أفعال المادة اضطراريّة إلاّ بما هو مشتّق من هذين الظرفين، وهي غير مشتّقة من التبصّر، مهما يكن، في ماهيّة الأجسام التي نكتشف صلاتها، لأنّ غياب هذه البصيرة، إذا بقي الاتحّاد الراسخ والاستدلال، لن يزيح الضرورة، ولا بحال من الأحوال. فملاحظة الاتّحاد تولّد الاستدلال، وسوف تُعتبَر هذه العلّة كافية، من أجل تأسيس الاستدلال، وصولاً إلى اضطراريّة هذه الأفعال، إذا أثبتنا وجود اتّحاد راسخ في أفعال الذهن. لكن يمكنني أن أمنح قوة أعظم لاستنتاجي، و لهذا سأفحص هذه الخصائص كلاً على حدا، وسأثبت أولاً من الخبرة أن أفعالنا تملك اتّحاداً راسخاً مع دوافعنا ومزاجنا وظروفنا، قبل أن أتأمّل النتائج التي اشتققناها منها.

وسيكون كافياً التقاط فكرة عامّة وطفيفة عن السَنَن العام للشؤون الإنسانيّة من أجل هذه النهاية. إذ لا يوجد معيار نقيسها به، لا يؤكد هذا المبدأ.

فعمل المبادئ الطبيعيّة المتسق والمنتظم نفسه يمكن مشاهدته، سواء أتأمّلنا النوع الإنساني وفقاً لاختلافات الجنس، أم الأعمار، أم الحكومات، أم الظروف، أم مناهج التعليم. فالأسباب المتشابهة ما تزال تنتج آثاراً متشابهة، وبالطريقة نفسها التي للفعل المتبادل بين عناصر وقوى الطبيعة. توجد أشجار مختلفة تنتج في أوقات منتظمة ثماراً، [١٤٤] ذات نكهات مختلفة عن بعضها، وهذا الانتظام سوف يُسلّم به كمثال على الضرورة والسببيّة في الأجسام الخارجيّة. لكن هل يختلف سلوك الجين[1] عن سلوك الشمبانيا، اختلافاً أكثر انتظاماً من اختلاف عواطف وأفعال وأهواء الجنسين عن بعضهما، حيث يتميّز الأول منهما بقواه وكمال نموه، ويتميّز الآخر بكياسته ولطافته؟

هل تغيرات جسدنا من الطفولة إلى الكهولة أكثر انتظاماً وتحققاً من تغيرات أذهاننا وسلوكنا؟ وهل سيكون الرجل الذي يتوقع أنّ طفلاً ابن أربع سنوات سوف يزن ثلاثمائة باوند، أكثر سخافة من ذلك الرجل الذي سيبحث عند الطفل نفسه عن تفكير فلسفي أو عن فعل رزين ومدبّر بشكل جيد؟

يجب أن نجيز يقيناً، أنّ تماسك أجزاء المادة ينشأ عن مبادئ ضروريّة وفطريّة، مهما تكن الصعوبة التي نجدها في تفسيرها، ومن أجل علّة مشابهة يجب أن نجيز، بأنّ المجتمع الإنساني مؤسّس على مبادئ مماثلة، وعلّتنا في الحالة التالية أقوى حتى من علّتنا في الحالة السابقة؛ لأنّنا لا نلاحظ فقط، سعي الرجال الدائم وراء المجتمع، بل نقدر أيضاً على تفسير المبادئ التي تتأسّس عليها هذه النزعة الكونيّة. فهل اتّحاد قطعتين مسطحتين من الرخام مع بعضهما بعضاً، أكثر يقيناً من اتّحاد شابين همجيين من جنسين مختلفين يُقْبلان على القِران؟ وهل سينشأ أطفال هذا القِران أكثر اتّساقاً، مما لو أهتم الوالدان بسلامتهم ووقايتهم؟ وبعد أن يصلوا إلى سنيّ الرُشد في رعاية آبائهم، هل سيكون العناء المصاحب لانفصالهم أكثر تحققاً من تبصّر الآباء لهذا العناء، واهتمامهم لتجنبه من خلال اتّحاد وتحالف وثيقين؟

---

(١) الجين و الشمبانيا من المشروبات الروحية. (المترجم)

يختلف جلد عامل بالمياومة، وخلاياه، وعضلاته، وأعصابه، عنها عند رجل ذو حَسَب، كذلك هي عواطفه وأفعاله وآدابه. فأوضاع الحياة المختلفة، تؤثر على كامل البناء، داخلياً وخارجياً، وتنشأ هذه الأوضاع المختلفة بالضرورة، بسبب التناسق، من مبادئ الطبيعة الإنسانيّة الضروريّة والمتّسقة. إذ لا يستطيع الرجال العيش من دون مجتمع، ولا يمكنهم أن يكونوا في مجتمع من دون حكومة. فالحكومة تُبرِز المِلكيّة وتضع رتب الرجال المختلفة. وينتج هذا الصناعة، والطرق، والمانيفاكتورة، ودعاوى القضاء، والحرب، والمعاهدات، والأحلاف، والأسفار، والترحال، والمدن، والأساطيل، والموانئ، وكلّ الأفعال والمواضيع الأخرى،[١٤٥] التي تسبّب تغاير كهذا، وتتضمّن في الوقت نفسه اتّساقاً في الحياة الإنسانيّة.

يخبرنا المسافر العائد من بلد بعيد، أنّه قد خَبِر مناخ الشمال من على خط العرض الخامس عشر، حيث تنضج كلّ الفواكه وتبلغ حدّ التمام في الشتاء، وتفسد في الصيف، تبعاً للطريقة نفسها التي تُنتَج فيها وتفسد في بريطانيا في الفصول المناقضة، وسيجد أنّ بعض الرجال سخفاء لدرجة أن يصدقوه. وأنا أستطيع أن أتخيّل أنّ مسافراً سيلاقي بعض التصديق، إذا أخبرنا عن أشخاص يتمتعون بالشخصيّة نفسها تماماً التي يتمتّع بها الأشخاص في جمهورية أفلاطون[(١)] Plato من جهة،أو التي يتمتّع بها الأشخاص في لوياثان هوبز[(٢)] Thomas Hobbes من جهة أخرى. **إذن يوجد سَنَن عام طبيعي في الأفعال الإنسانيّة، مثلما هو في عمليات الشمس والمناخ. كذلك أيضاً، توجد سجايا فريدة بأمم مختلفة وأشخاص معينين، وأخرى عامّة للنوع الإنساني. ومعرفة هذه السجايا مؤسَّسة على ملاحظة الاتّساق في الأفعال، التي ترد منهم، وهذا الاتّساق يشكّل ماهيّة الضرورة ذاتها.**

---

(١) أفلاطون (٤٢٧ـ ٣٤٧ ق م) الفيلسوف اليوناني الكبير، يشرح في كتابه المذكور نظريته في السياسة و كيف تكون المدينة المثلى، و يعتبر أول بحث في اليوتوبيا أو المجتمعات الفاضلة. (المترجم)

(٢) هوبز (١٥٨٨ـ ١٦٧٩) فيلسوف إنكليزي يشرح في كتابه (لوياثان أو مادة و شكل وقدرة دولة كنسية ومدنية) نظريته في الدولة الحديثة و السياسة و الحكم. و اللوياثان غول توراتي ، نوع من حوت ضخم يتكلم عنه سفر أيوب ، موضحاً أنه لا توجد قوة على الأرض يمكن أن تقارن به. يماثل هوبز بينه و بين الدولة الحديثة التي يعتبرها إنسان صنعي. (المترجم)

ولا أقدر أن أتخيّل إلاّ طريقة واحدة فقط للتملّص من هذه الحجّة، وهي إنكار ذلك الاتّساق في الأفعال الإنسانيّة، الذي تتأسّس عليه تلك الحجّة. وطالما أنّ الأفعال تملك اتّحاداً وصلة راسخة مع حالة ومزاج الفاعل، فإنّنا حقيقة نجيز الأمر، مهما رفضنا بالكلمات أنّ نقرّ بصحة الضرورة. الآن ربما يجد البعض عذراً لإنكار هذا الاتّحاد والصلة المنتظمتين، بالتساؤل ما هو الأكثر تقلّباً من الأفعال الإنسانيّة؟ وما هو الأكثر تغيّراً من رغبات الإنسان؟ وما هو المخلوق الذي ينحرف بأبعد ما يكون، ليس فقط عن جادة الصواب، بل أيضاً عن مزاجه وطبعه الخاص؟ إذ تكفي ساعة أو دقيقة ليتغير من طرف إلى آخر، وليهدم ما كلّف إنشاؤه ألماً وجهداً عظيمين. وتُعتبَر الضرورة مؤكَّدة ومنتظمة. في حين نجد أنّ السلوك الإنساني غير منتظم وغير مؤكَّد، لذلك لا ينشأ الأول من الآخر.

أجيب على هذا، إنّنا يجب أن ننطلق في الحكم على أفعال الناس من المعايير نفسها، التي نستخدمها عند تعليل ما يتعلّق بأفعال المواضيع الخارجيّة. فعندما تقترن أيّ ظواهر بشكل ثابت وبلا تغيير مع بعضها البعض، تكتسب صلة قوية في المخيّلة، التي تمرّ من واحدة إلى أخرى، من دون أيّ شك أو تردّد. لكن توجد درجات عديدة متدنيّة [١٤٦] من الاحتمال والوضوح، تحت هذا الثبات والاستمرار، كما أنّ تجربة مناقضة واحدة مفردة لا تدمّر كامل استنتاجنا. إذ يوازن الذهن التجارب المتناقضة ويستدل على الدرجة المتدنيّة من العالية، منطلقاً من تلك الدرجة الباقية من التأكيد أو الوضوح. وحتى عندما تتكافأ هذه التجارب المتناقضة بالكلّية، لا نستبعد مفهوم العليّة والضرورة، بل على فرض أنّ التناقض العادي ينشأ من عمل أسباب مجهولة ومعاكسة، **فإنّنا نستنتج أنّ المصادفة أو الاستهتار تتوضع فقط في حكمنا المبني على أساس معرفتنا الناقصة، وليس في الأشياء ذاتها**، فهي مُلزِمة في كلّ الأحوال بشكل متساو، على الرغم من أنّها لا تبدو في الظاهر راسخة أو مؤكَّدة بشكل متساو. ولا يمكن أن يوجد اتّحاد أكثر رسوخاً ويقيناً، من اتّحاد بعض الأفعال مع بعض الدوافع والسجايا؛ وإذا كان الاتّحاد في حالات أخرى غير يقينيّ، فهو ليس أكثر مما يحدث في عمليات الجسد، ولن يكون بمقدورنا استنتاج أيّ شيء من حالة شاذة، لا تتولّد من أخرى بشكل متساوي.

لا يملك الرجال المجانين حرّية، وهذا ما يُعترف بصحته في العموم. لكن إذا كنّا سنحكم من خلال أفعالهم، سنجد أنّها تملك انتظاماً وثباتاً أقلّ مما تملكه أفعال الرجال الحكماء، وبالمحصلة بعيدة كثيراً عن الضرورة. لذلك نجد أنّ طريقتنا في التفكير بهذا الخصوص، غير ثابتة مطلقاً، لكنّها نتيجة طبيعيّة لهذه الأفكار المشوشة والمصطلحات المبهمة، التي نستخدمها بشكل شائع جداً في استدلالاتنا، وخاصّة في الموضوع الحالي.

يملك الاّتحاد بين الدوافع والأفعال الثبات نفسه، الذي يملكه الاتّحاد في أيّ عمليّة طبيعيّة، بالتالي فإنّ تأثيره على الفاهمة أيضاً نفسه، في إجبارنا على استنتاج وجود الأول من وجود الأخر، وهذا ما يجب أنّ نبيّنه الآن. وإذا ظهر هذا، فلن يوجد ظرف معروف، يتدخل في وصل وإنتاج أفعال المادة، لن يكون موجوداً في عمليّات الذهن كلّها، وبالمحصلة لن نقدر، من دون سخافة صريحة، أن ننسب الضرورة للأول ونرفضها عن الآخر.

لا يوجد فيلسوف حكمه مثبّت بهذا النظام الخيالي عن الحريّة، لا يعترف بقوّة المبدأ الأخلاقي، ولا يعتمد عليه في كلّ من التفكّر والممارسة، مثل اعتماده على أساس عقلاني. **الآن، ليس المبدأ الأخلاقي شيئاً آخر غير خلاصة تتعلّق بأفعال الرجال، مشتقّة من التمعّن بدوافعهم، وأمزجتهم وأوضاعهم.** [١٤٧] لذا عندما نرى سجايا أو ملامح معيّنة موصوفة على الورق، نستنتج أنّ الأشخاص الذين أنتجوها، سيؤكدون وقائع من مثل، موت قيصر[١] Caesar، نجاح أغسطس[٢] Augustus، عنف نيرون[٣] Nero، وبتذكر عدّة شهادات أخرى مرافقة، نستنتج أنّ هذه الوقائع قد وجدت حقيقة، ذات مرة، وأنّ عدداً كبيراً من الرجال لن يتآمروا

---

(١) قيصر (١٠٠-٤٤ ق م) أنتخب ديكتاتوراً مدى الحياة على روما، و هو صاحب العبارة الشهيرة (حتى أنت يا بروتوس) الذي أشترك في قتله غدراً مع أصدقاء آخرين. (المترجم)

(٢) كايوس يوليوس أوغسطس (٦٣ ق م - ١٤ م) ابن قيصر بالتبني، اشترك في حكم الثلاثة رجال. استولى على الحكم بعد اكسيوم.(المترجم)

(٣) نيرون (٣٧- ٦٨ م) ابن كلوديس بالتبني. اتبع في البدء نصائح معلمه الفيلسوف سينكيا. اشتهر بفظائعه و منها إحراقه روما و قتله أمّه و أمرأته.(المترجم)

أبداً على خداعنا، من دون أنّ تكون لهم أيّ مصلحة، خاصّة أنّهم إذا حاولوا، سيعرّضون أنفسهم لسخرية جميع معاصريهم، عندما يُثبت أنّ هذه الوقائع قريبة العهد ومعروفة عالمياً. ويجري النوع نفسه من الاستنتاج المنطقي في السياسة، والحرب، والتجارة، والاقتصاد، وفي حقيقة الأمر يختلط نفسه بالكامل في الحياة الإنسانيّة، التي من المستحيل عليها أن تتصرف أو أن توجد لدقيقة من دون أن تستعين به. فالأمير الذي يفرض ضرائب على رعاياه، يتوقّع امتثالهم. والقائد الذي يسوس جيشاً يبرهن على درجة معينة من الشجاعة. والتاجر يبحث عن الإخلاص والمهارة عند عامله أو وكيله. والرجل الذي يعطي أوامره طلباً لعشائه، لا يشكّ أبداً في طاعة خَدَمه. باختصار، يُوظَف القسم الأعظم من استنتاجاتنا في الأحكام المتعلّقة بأفعالنا الخاصّة و أفعال الآخرين، لأنّه لا يوجد شيء أكثر أهميّة لنا منها. وأنا أزعم الآن، أنّ الرجل،كائناً من يكون، الذي يُعلّل تبعاً لهذه الطريقة، يعتقد في قرارة نفسه فعلاً بأنّ أفعال الإرادة تنشأ عن الضرورة، وأنّه لا يعرف ماذا يعني عندما ينكرها.

تعتبر جميع المواضيع، التي ندعو الأول منها علّة والآخر معلول، في ذواتها، متمايزة ومنفصلة عن بعضها بعضاً، مثل أيّ شيئين في الطبيعة، كما أنّنا لا نقدر أبداً، من خلال استعراضهما المنضبط بأعظم ما يكون، على استنتاج وجود الأول من وجود الآخر. **نقدر أن نشكّل هذا الاستدلال فقط، من خلال الخبرة وملاحظة اتّحادهما الراسخ، وبعد كلّ هذا، ليس الاستدلال شيئاً آخر غير آثار التعوّد على المخيّلة. وهنا يجب ألاّ نكتفي بالقول، أنّ فكرة العلّة والمعلول تثور عن المواضيع المتّحدة اتحاداً راسخاً، بل يجب أن نؤكد، أنّ هذه الفكرة هي نفسها تماماً فكرة هذه المواضيع، وأنّ صلة الضرورة ليست مكتشفة باستخلاص الفاهمة، بل إنّها إدراكاً حسيّاً من الذهن ليس إلاّ.** لذلك حيثما لاحظنا الاتّحاد نفسه، وحيثما اشتغل الاتّحاد بالطريقة ذاتها في الاعتقاد والظن، فإنّنا نملك فكرة العليّة والضرورة، على الرغم من أنّنا قد نتجنب استخدام هذه التعابير. [١٤٨] فتحرّك الجسم الأول في كلّ الحالات الماضية، التي وقعت تحت ملاحظتنا، ناجم عن باعث الحركة في جسم آخر. ومن المستحيل على الذهن أن ينفذ إلى أبعد من ذلك. كما أنّه يشكّل من هذا الاتّحاد الراسخ فكرة العلّة والمعلول، ويشعر بواسطة

تأثيرها بالضرورة. وبما أنّ الثبات نفسه، والتأثير نفسه موجود فيما ندعوه دليلاً أخلاقيّاً، فإنّي لا أطلب المزيد. فما يتبقى يستطيع فقط أن يكون نزاعاً بالكلمات.

وعندما نتأمّل، كيفيّة التصاق المبدأ الأخلاقي والطبيعي ببعضهما، كما يجب أن يكون، وتشكيلهما حلقة واحدة فقط، من الحجج التي بينهما، لن نتحرّج بالقول، أنّهما من طبيعة واحدة، وأنّهما مشتقان من المبادئ نفسها. فالسجين الذي لا مال ولا مَطمَع عنده، يكتشف استحالة هروبه من عناد الحارس، مثلما يكتشفه من الجدران والقضبان المحاط بها، وفي كلّ محاولاته لنيل حريته يختار مفضلاً العمل على الحجر والحديد اللذان للأول، أكثر من العمل على الطبيعة الصلبة التي للآخر. والسجين نفسه عندما يُساق إلى المشنقة، يتنبأ بموته يقيناً من ثبات وإخلاص حراسه، مثلما يستخلصه من عمل الفأس أو الدولاب. ويسير ذهنه على طول سلسلة مؤكَّدة من الأفكار: رفض الجنود القبول بهروبه، ثمّ فعل الجلاّد، ثمّ انفصال الرأس والجسد، ثمّ النزيف، ثمّ حركات متشنجة، ثمّ الموت. تتصل هنا سلسلة من الأسباب الطبيعيّة والأفعال الإراديّة، لكن الذهن لا يشعر بالفرق فيما بينها لدى المرور من حلقه إلى أخرى، ولا هو أقلّ تصديقاً للحدث المستقبلي منه لو كان متصلاً بانطباعات الذاكرة والحواس الحاليّة بسلسلة من الأسباب الملتصقة مع بعضها بواسطة ما يسرّنا أن نسميه ضرورة فيزيائيّة. كما يملك الاتّحاد المختبَر نفسه الأثر نفسه على الذهن، سواء أكانت المواضيع المتّحدة دوافع وإرادات وأفعال، أم ملامح وحركات. إذ يمكننا أن نغيّر أسماء الأشياء، لكن طبيعتها وشغلها على الفاهمة لا تتغير أبداً.

وأتحدى عن ثقة، أنّ أحداً لن يسعى أبداً لنقض هذه الاستنتاجات بتغيير تعريفاتي بخلاف ما هي عليه، وتعيين معنى مختلف لمصطلحات العلّة والمعلول، والضرورة، والحريّة، والمصادفة. **فتبعاً لتعريفاتي، تشكّل الضرورة قسماً أساسيّاً من السببيّة، وبالمحصلة من الحريّة، فعندما نزيح الضرورة، نزيح أيضاً السببيّة، والأمر نفسه مع المصادفة.** [١٤٩] وكما يُظن عموماً أنّ المصادفة تتضمن تناقضاً داخليّاً، وأنّها على الأقلّ على تناقض مباشر مع الخبرة، توجد دائماً الحجج نفسها ضد الحريّة أو الإرادة الحرّة. وإذا غيّر أحدهم التعاريف، فإنّي لن أقدر على الحضور لمجادلته، حتى أعرف المعنى الذي عيّنه لهذه المصطلحات.

الفصل الثاني
استطراد في المبحث نفسه

أعتقد أنّه في استطاعتنا أن نحكم بأن الأسباب الثلاثة التالية تكمن وراء انتشار مذهب الحرّية، مهما بدا سخيفاً في معنى، وغامضاً في معنى آخر. أولاً: بعد إنجازنا لأيّ فعل، على الرغم من اعترافنا بأنّنا كنّا تحت تأثير وجهات نظر ودوافع بعينها، يصعب علينا إقناع أنفسنا بأنّنا كنّا محكومين بالضرورة، ولذلك كان مستحيلاً علينا بالمطلق أن نتصرف بخلاف ذلك، إذ يبدو أنّ فكرة الضرورة تتضمن شيئاً من القوّة، والعنف، والإكراه، غير الشاعرين بها. **ولا يقدر إلا البعض فقط على التمييز بين حرّية الطواعية، كما تُدعى مدرسيّاً(١)، وبين حريّة الاستهتار، بين الحريّة المعارضة للعنف، وتلك التي تعني نفي الضرورة والسببيّة.** ويُعتبَر المعنى الأول المعنى الأكثر شيوعاً للكلمة، وقد أتجهت أفكارنا نحوه في غالب الأمر، و خلطته تقريباً مع المعنى الآخر بصورة عامّة،لأنّه الضرب الوحيد من الحرّية الذي يهمنا لنحافظ عليه.

ثانياً: يوجد إحساس أو خبرة مزيّفة حتى عن حرية الاستهتار، يُشار إليه كدليل على وجودها الحقيقي. إذ إنّ ضرورة أيّ فعل سواء أكان من أفعال المادة أم الذهن، ليست بشكل صحيح كيفيّة في الفاعل، بل في أيّ كائن ذكي أو مفكّر، يتمعّن في هذا الفعل، ويركّب هذه الضرورة من حتميّة استنتاج فكره وجودها من بعض المواضيع السابقة، بينما الحرّية أو المصادفة، من جهة أخرى، ليست شيئاً آخر غير نقص في تلك الحتميّة، وانفلات معين، نشعر به لدى المرور أو عدمه من فكرة موضوع إلى فكرة موضوع آخر. ونلاحظ الآن، على الرغم من قلّة شعورنا

---

(١) يقصد في الفلسفة السكولائيّة. (المترجم)

عند التأمّل بالأفعال الإنسانيّة بانفلات أو استهتار كهذا، أنّنا نشعر غالباً عند إنجاز الأفعال، ذاتها، بشيء ما يشبه هذا الانفلات، [١٥٠] وبما أنّ المواضيع المتشابهة أو المتعالقه كلّها تؤخذ بيسر من بعضها، تمّ توظيف هذا الأمر كبرهان استنباطي أو حتى كبرهان حدسي على الحريّة الإنسانيّة. كما أنّنا نشعر بخضوع أفعالنا لإرادتنا في كلّ المناسبات، ونعتقد بشعورنا أنّ تلك الإرادة نفسها لا تخضع لشيء؛ لأنّنا نُستفز للقيام بفعل ما عندما ننكر عليها ذلك، ونشعر بتحركها السهل في كلّ الاتجاهات، وتوليدها صورة عن نفسها حتى على ذلك الجانب، الذي لم تستقر عليه. ويمكن لهذه الصورة أو الحركة الباهتة، التي نقنع بها أنفسنا، أن تكتمل لدرجة أن تصبح الشيء نفسه، ولأنّ ذلك سيتمّ إنكاره، نجد عند المحاولة التالية، أنّه ممكن التحقيق. لكن كلّ هذه الجهود تذهب سدى، مهما تكن الأفعال التي ننجزها هوائيّة وغير منضبطة، كالرغبى برؤية حريتنا الدافع الوحيد لأفعالنا، لا يمكننا أبداً أن نحرر أفعالنا من قيود الضرورة. يمكننا الظن أنّنا نشعر بالحريّة ضمن ذواتنا، لكن المراقب عموماً يستدل على أفعالنا من دوافعنا وسجايانا، وحيثما لا يقدر، فإنّه يستخلصها بالعموم، وفي قدرته ذلك، إذا كان ملمّاً تماماً بكلّ ظروف وضعنا ومزاجنا، ومصادر طبعنا ومزاجنا السريّة. إذن، هذه هي ماهيّة الضرورة بذاتها، تبعاً للمذهب السابق.

وتنطلق من الدين العلّة الثالثة في استقبال مذهب الحريّة في العالم عموماً بصورة أفضل، من استقبال المذهب المعارض له، فقد اهتمّ الدين بهذا السؤال من غير داع أبداً، إذ لا يوجد منهج للتفكير أكثر شيوعاً، ولا أكثر استحقاقاً للوم، من المنهج المستخدم في الجدالات الفلسفيّة، الذي يسعى لنقض أيّ فرضية بالتعلّل بعواقبها الخطرة على الدين والأخلاق. إذ يُعتبَر الرأي الذي يقودنا للوقوع في الحماقات خاطئاً بشكل أكيد، لكنه ليس خاطئاً بصورة مؤكدة، بسبب عاقبته الخطرة. لذلك يجب منع مواضيع كهذه بالكليّة، لأنّها لا تفيد شيئاً في اكتشاف الحقيقة، بل فقط في جعل الشخص المعارض شخصاً مكروهاً. هذا ما لاحظته بالعموم، ومن دون التظاهر بأنّي انتفعت منه. أخضعت نفسي صراحةً لامتحان من هذا النوع، وتحديّت الخطر لأؤكد، أنّ مذهب الضرورة، تبعاً لتفسيري له، ليس عديم الأذى فقط، بل نافعاً للدين والأخلاق كذلك.

أعرّف الضرورة بطريقتين، بما يتطابق مع شقيّ تعريف السببيّة، التي تؤلف قسماً رئيساً منها. [١٥١] إمّا من خلال الاتّحاد والاقتران الراسخين بين المواضيع المتشابهة، أو من خلال استدلال الذهن على الموضوع الثاني من الأول. وهكذا أُجيز للضرورة عموماً في كلا المعنَيَين الانتماء لإرادة الإنسان، على الرغم من أنّه تمّ بصورة مضمرة في المدارس وعلى المنابر وفي الحياة العامّة، ولم يدّعِ أحد إنكار قدرتنا على اشتقاق استدلالات تتعلّق بالأفعال الإنسانيّة، أو أنّ هذه الاستدلالات مؤسَّسة على الوحدة المجرّبة للأفعال المتشابهة مع الدوافع والظروف المتشابهة. الشيء الوحيد الذي يستطيع أيّ أحد أن يختلف عني فيه، إمّا رفض تسمية هذا بالضرورة ربما، لكن طالما أنّ المعنى مفهوم، آمل أنّ لا تؤدي الكلمة لأيّ ضرر، أو الزعم بوجود شيء ما آخر في عمليّات المادة. الآن، سواء أكانت الحال كذلك أم لم تكن، فهي ليست ذات عاقبة على الدين، مهما تكن عواقبها على الفلسفة الطبيعيّة. قد أكون مخطئاً في الإصرار على أنّنا لا نملك أيّ فكرة عن أيّ صلة أخرى في أفعال الجسد، وسأكون مسروراً إذا تلقيت المزيد من الإرشادات في هذا الاتجاه، لكنني متأكد، من أنّني لا أعزو شيئاً إلى أفعال الذهن، إلاّ ما يجب السماح به عن طيب خاطر. لذلك لا تترك مجالاً لأحد، حتى يضع تركيباً مفسداً على كلماتي، بالقول ببساطة، أنّي أنسب الضرورة للأفعال الإنسانيّة وأضعها بالسويّة ذاتها مع عمليّات المادة البليدة. فأنا لا أعزو للإرادة تلك الضرورة الغامضة، التي من المفروض أن تتموضع في المادة. بل أعزو للمادة تلك الكيفيّة المفهومة، التي سيسمح أو يجب أن يُسمح لها، حتى المذهب الأرثوذكسي الأكثر صرامة، بالانتماء للإرادة سواء أسميتها ضرورة أم لم تفعل ذلك. ولذلك لا أغير شيئاً، في الأنظمة الماضية، بما يختص بالإرادة، بل فقط بما يتعلّق بالمواضيع الماديّة.

لن أذهب بعيداً في إصراري، على أنّ هذا النوع من الضرورة مهم جداً للدين والأخلاق، حيث سيخربان كلاهما من دونه بصورة تامّة، وأنّ كلّ افتراض آخر مدمّر بالكليّة لكلا القوانين اللاهوتيّة والإنسانيّة. **فمن المؤكد فعلاً، بما أنّ القوانين الإنسانيّة جميعها مؤسَّسة على الثواب والعقاب، وجوب امتلاك هذه الدوافع تأثيراً على الذهن، كمبدأ أوليّ، وأنّ تولّد الأفعال الخيّرة وتمنع الأفعال**

الشريرة على حدّ سواء. ويمكننا أن نعطي لهذا التأثير أيّ اسم نشاء، لكن بما أنّه متّحد عادة مع الفعل، فإنّ الحسّ العام يستوجب تسميته سبباً، والتطلع إليه كمثال عن تلك الضرورة التي سأبنيها. [١٥٢]

ويعتبر هذا الاستنتاج مكيناً على حدّ سواء، عندما يُطبَّق على القوانين اللاهوتيّة، على اعتبار أنّ الإله هو المشرِّع، وأنّه من يوقع العقاب ويمنح الثواب بقصد توليد الطاعة بالفرض الأول. لكنني أزعم أيضاً أنّه حتى في حالة تصرفه خارج حدود قدرته القضائيّة، حيث يُشار إليه كمنتقم من الجرائم، على أساس شناعتها وقبحها ليس إلاّ، استحالة فرضه العقوبات بما يتناسب مع العدل و المساواة الأخلاقيّة، فضلاً عن استحالة إمكانيّة ولوجه في أفكار أيّ كائن عاقل لإخضاعها عندما يتجاهل الصلة الضروريّة بين العلّة والمعلول في الأفعال الإنسانيّة. فالموضوع الثابت عالمياً للبغضة أو الغضب إنّما هو شخص أو مخلوق مزوّد بفكر ووعي، وعندما تثير أيّ أعمال مؤذية أو إجراميّة ذلك الهوى، فإنّ ذلك يتمّ فقط من خلال علاقتها بذلك الشخص أو الصلة معه. لكن وفقاً لمذهب الحريّة أو المصادفة، لا يمكن إحالة هذه الصلة إلى شيء، وليس الرجال مسؤولين عن هذه الأفعال، التي كانت عن سابق إصرار وتصميم، أكثر مما هم مسؤولون عن الأفعال غير المقصودة والعرضيّة. إذ لا تغرز الأفعال ذاتها في الشخص الذي ينجزها، إذا كانت من طبيعة مؤقتة ومتلاشية، أو لا تنشأ عن علّة ما في سجاياه وطباعه، كما لا يمكنها أيضاً أن تعود عليه بالشرف إن كانت خيّرة، ولا بالعار إن كانت شريرة. ويمكن للفعل نفسه أن يكون حقيقاً باللوم، لتناقضه مع كلّ القوانين الأخلاقيّة والدينيّة، لكن الشخص غير مسؤول عنه، وبما أنّه لا ينشأ عن شيء دائم وراسخ فيه، ولا يترك شيئاً من تلك الطّبيعة خلفه، فمن المحال عليه أن يكون، على أساس ذلك، موضوعاً للعقاب أو الانتقام. لذلك وتبعاً لفرضية الحريّة، يكون الإنسان نقياً وطاهر الذيل، بعد أن يكون قد ارتكب أكثر الجرائم فظاعة، كما كان في اللحظة الأولى لميلاده، ولا تتورط شخصيّته بأيّ حال من الأحوال في أفعاله، طالما أنّها غير مشتقّة منها، ولا يمكن استعمال خُبث الأول كبرهان على فجور الآخر. إذن، يكتسب الشخص جدارةً أو نقاصةً من أفعاله، بناء على مبادئ الضرورة فقط، مهما انحرف الرأي العام نحو النقيض.

ويناقض الرجال ذواتهم هنا، فعلى الرغم من إصرارهم في الغالب، على أنّ الضرورة تدمّر بالكامل أيّ جدارة أو نقاصة، سواء أكانت اتجاه النوع الإنساني أم اتجاه القوى العليا، فهم ما يزالون مستمرين في التفسير بناء على مبادئ الحتميّة ذاتها في كلّ أحكامهم المتعلّقة بهذه المسألة. [١٥٣] فلماذا لا يلام الرجال على أفعال شريرة أنجزوها عن جهل ولامبالاة، مهما تكن عواقبها؟ إن لم يكن لأنّ أسباب هذه الأفعال مؤقتة لا غير، وتنتهي بهم وحدهم. ما العلّة في أن الرجال أقلّ ملامة على أفعال شريرة، طالما أنّهم يؤدونها بطيش وبلا سابق إصرار، منهم على أفعال تنشأ عن التفكّر والمداولة؟ إن لم يكن لأنّ الطبع الطائش، على الرغم من وجود السبب الراسخ في الذهن، يشتغل فقط على فترات متقطّعة ولا يُفسِد الشخصيّة بكاملها. أيضاً، تمسح الندامة أيّ جريمة كانت، لا سيّما إذا تصاحبت مع إصلاح واضح للحياة وآداب السلوك. فكيف يمكن لهذا أن يُفسَّر؟ إلاّ بالزعم أنّ تلك الأفعال التي تحيل الشخص مجرماً، إنمّا هي براهين على وجود الأهواء أو المبادئ الإجراميّة في الذهن، وعندما يؤدي أيّ تغيير في هذه المبادئ، إلى توقفها عن أن تكون براهين صرفه، فإنهّا بالمثل تتوقف عن أن تكون إجراميّة. لكنها وفقاً لمذهب الحريّة أو المصادفة ليست براهين صحيحة، وبالمحصلة لم تكن أبداً إجراميّة.

أعود هنا إلى خصمي، وأتمنى عليه أن يحرر نظامه الخاص من هذه النتائج الكريهة قبل أن يتّهم بها الآخرين. أو إذا اختار بالأحرى، أن يتمّ فصل هذا السؤال بأدلّة عادلة أمام الفلاسفة، من أن يتمّ بخطاب حماسي أمام الناس، دعوه يعود لما سبق أن قدمته للبرهان **أنّ الحريّة والمصادفة مترادفات، تتعلّق بطبيعة المبدأ والانتظام الأخلاقي للأفعال الإنسانيّة**. وبناء على مراجعة هذه الاستنتاجات، لا أقدر على الشك بالنصر الكامل، ولذلك بما أنّني قد برهنت، أنّ أيّ فعل إرادي يملك سبباً خاصّاً به، أمضي لشرح ما هي هذه الأسباب، وكيف تعمل.

الفصل الثالث

دوافع الإرادة النافذة

لا يوجد شيء أكثر ألفة في الفلسفة ولا حتى في الحياة العامّة من التحدث عن المغالبة بين الهَويَّة والعقل، لمنح الأوليّة للعقل، والزعم بأنّ الرجال فاضلون قدر مطابقة ذواتهم لإملآته فقط. ولقد قيل أنّ أيّ مخلوق مُفَكِّر مجبر على تنظيم أفعاله بالعقل، وإذا ما عارض أيّ دافع أو مبدأ آخر اتجاه إرشاده، يتوجب عليه مقاومته إلى أن يخضع بالكامل، أو على الأقل إلى أن يراعي المبدأ الأعلى[١٥٤]. ويبدو أنّ القسم الأعظم من الفلسفة الأخلاقيّة، القديمة والحديثة، مؤسَّس على هذا المنهج من التفكير، بل توجد هناك مساحة تكفي وتزيد للحجج الميتافيزيقيّة، كما للخطب الشعبيّة، أكثر مما يوجد للتفوّق المزعوم للعقل على الهَويّة. فقد بالغوا كثيراً في عرض أصل العقل الخالد والمقدّس والثابت على حالة واحدة أبداً، حتى أقصى مزاياه، في حين تمّ الإلحاف بشدّة على أصل الهَويَّة الخدّاع والأعمى وعديم الثبات. ومن أجل إظهار مغالطة هذه الفلسفة برمتها، سأسعى لأبرهن أولاً: أنّ العقل وحده غير قادر أبداً على أن يكون دافعاً لأيّ فعل من أفعال الإرادة، وثانياً: عدم قدرته إطلاقاً على معارضة الهَوى تحت إدارة الإرادة.

تستهلك الفاهمة ذاتها بطريقتين مختلفتين، حيث تحكم من خلال البرهان الاستنباطي[١] أو الاحتمالي[٢]؛ بما يتعلّق بالعلاقات المجرّدة بين أفكارنا، أو بالعلاقات بين تلك المواضيع التي تزودنا الخبرة، وفقط الخبرة، بمعلومات

---

(١) تتصف التجربة الاستنباطيّة أنّ نتائجها يقينيّة. (المترجم)

(٢) الاحتمال صفة نتائج التجربة الاستقرائيّة. (المترجم)

عنها. وأعتقد أنّ الزعم بأنّ النوع الأول من الاستدلال وحده سبباً لأيّ فعل على الإطلاق زعماً ضعيفاً. لأنّ دائرة اختصاصه الصحيحة، تقع في عالم الأفكار، في حين تضعنا الإرادة في عالم الوقائع، وعلى هذا الأساس يبدو الاستنباط والعزيمة بعيدان بالكليّة عن بعضهما. فالرياضيات تفيد حقيقةً في كلّ العمليّات الميكانيكيّة، بينما يفيد علم الجبر تقريباً في كلّ الفنون والمهن، لكن تأثيرها ليس من ذواتها بما هي كذلك. فالميكانيكا فن تنظيم حركات الأجسام باتجاه نهاية أو غرض مخطط له، وتكمن العلّة وراء توظيفنا الجبر في إصلاح نِسَب الأعداد؛ في إمكانيّة اكتشافنا نِسَب تأثيرها وعمليّاتها. فلماذا يتوق التاجر لمعرفة المجموع الكلّي لحساباته مع أيّ شخص؟ إن لم يكن لمعرفة فيما إذا كان المجموع يملك الآثار نفسها في تسديد دينه، وبالتالي الذهاب إلى السوق مع كلّ الأدوات اللازمة مع بعضها البعض. لذلك لا يؤثر الاستنتاج المجرّد أو الاستنباطي، على أيّ من أفعالنا، بل يوجّه حكمنا المتعلّق بالعلّة والمعلول فقط، الأمر الذي يقودنا إلى عملية الفاهمة الثانية.

نشعر بانفعال من الصدود أو النزوع، عند رؤيتنا مناظر أليمة أو لاذّة، في أيّ موضوع، ونُحمَل بالتالي على تجنّب أو لمس الموضوع الذي أزعجنا أو أفرحنا. كما لا يهجع هذا الانفعال هنا، بل يحملنا على تقليب نظرنا في كلّ الجوانب، [١٥٥] شاملين كلّ المواضيع ذات الصلة، أيّاً كانت، بموضوعه الأصليّ بعلاقة العلّة والمعلول، ويُعتبَر هذا الأمر من الأمور البدهيّة. إذن يأخذ الاستنتاج هنا مجراه لاكتشاف هذه العلاقة، وتبعاً لانحراف استنتاجنا، تتغيّر أفعالنا بما يطابقه. لكن من الواضح في هذه الحالة، أنّ الباعث لا يثور من العقل، بل ينقاد به فقط. حيث يثور الصدود أو النزوع اتجاه أيّ موضوع، من منظر الألم أو اللذّة، ومن ثمّ تمدّ هذه الانفعالات نفسها إلى أسباب ونتائج ذلك الموضوع، كما تتبدى لنا بالتفكّر والخبرة. فمن غير الممكن أبداً أن نهتمّ لمعرفة أنّ بعض المواضيع أسباب وبعضها الآخر نتائج، إذا لم يكن هناك فرق بين كلّ من الأسباب والنتائج بالنسبة إلينا. وإذا لم تؤثر فينا تلك المواضيع بأنفسها، لا يمكن لصلاتها أبداً أن تعطيها أيّ تأثير، ومن الواضح عجز تلك المواضيع عن التأثير فينا بواسطة العقل، طالما أنّه ليس شيئاً آخر غير اكتشاف هذه الصلة.

وأستدلّ على أنّ المَلَكة العقليّة نفسها غير قادرة على إعاقة العزيمة، أو المنازعة في تفضيل أيّ هوى أو انفعال؛ بما أنّ العقل عاجز بمفرده أبداً عن توليد أيّ فعل، أو إثارة العزيمة. وتعتبر هذه النتيجة ملزمة. فمن المستحيل أن يقدر العقل على امتلاك الأثر اللاحق بإعاقة العزيمة، إلاّ بتحرير باعث باتجاه معاكس لانفعالنا، وذلك الباعث، إذا اشتغل منفرداً، سيكون قادراً على إنتاج العزيمة. فلا يمكن لشيء أن يعارض أو أن يثبّط انبعاث الانفعال، إلاّ باعث مناقض، وإذا ما ثار هذا الباعث المناقض من العقل، فإنّ المَلَكة العقليّة الأخيرة ستملك تأثيراً أصليّاً على الإرادة، وستكون قادرة على أن تسبّب، كما أن تعوق أيّ فعل للعزيمة. لكن إذا لم يملك العقل أيّ تأثير أصلي، فمن المستحيل أن يقدر على الثبات ضد أيّ مبدأ يملك فاعليّة قويّة كهذه، أو أن يضع الذهن في حالة ترقّب لدقيقة واحدة. وهكذا يظهر، أنّ المبدأ، الذي يقاوم هَوانا، لا يمكنه أن يطابق العقل، وهو يدعى كذلك بمعنى مستهجن فقط. ونحن لا نتكلّم بصورة مضبوطة وفلسفيّة، عندما نتكلّم عن المغالبة بين الهَويَّة والعقل. فالعقل عبد للأهواء، ويجب أن يكون كذلك فقط، ولا يمكنه أبداً أن يدّعي القيام بأيّ مهمّة أخرى غير خدمة وطاعة الأهواء. ومثلما يظهر هذا الرأي خارقاً للعادة، بمعنى ما، لا يمكن لإثباته ببعض الاعتبارات الأخرى أن يكون مستهجناً.

يُعتبَر الهوى وجود أصليّ، أو إذا شئت، تعديل للوجود، ولا يحتوي على أيّ كيفيّة [١٥٦] تتكلّم بلسان حال الآخر، تحيله بالتالي إلى نسخة عن أيّ وجود أو تعديل لأيّ وجود آخر. فعندما أكون غاضباً، أكون في حيازة الهوى حقيقةً، وليس في ذلك الانفعال إحالة لأيّ موضوع آخر، أكثر مما يكون في حالة عطشي، أو مرضي، أو ارتفاعي بخمسة أقدام للأعلى. لذلك من المحال أن تتمّ معارضة هذا الهوى، بالحقيقة والعقل، أو أن يكون مناقضاً لهما؛ لأنّ هذا التناقض يتركّب من تنافر الأفكار، على اعتبار أنّها نسخ لتلك المواضيع التي تمثّلها.

بداية، لا يقدر شيء على مناقضة الحقيقة أو العقل، باستثناء من يملك مرجعيّة لهما، وبما أنّ أحكام فاهمتنا وحدها من تملك هذه المرجعيّة، بالتالي لن تناقض الأهواء العقل إلا قدر ما تكون مصحوبة بحكم أو رأي ما، وهذا ما سوف

يقع في هذا الصدد. تبعاً لهذا المبدأ الواضح والطبيعي جداً، يمكن القول أن أيّ تأثر وجدانيٍّ غير معقول، بمعنيين فقط. أولاً: عندما يتأسّس هوى كالرجاء أو الخوف، الغَمّى أو الفرح، اليأس أو الأمان، على افتراض وجود مواضيع، غير موجودة حقيقةً. ثانياً: عند اختيارنا واسطة غير وافية بالنهاية المختارة، وخداعنا لأنفسنا في حكمنا على العلل والمعلولات، لدى استهلاك أيّ هوى في الفعل. وعندما لا يكون الهوى مؤسَّساً على افتراضات مزيّفة، ولا الواسطة المختارة غير وافية بالنهاية، فإنّ الفاهمة لا تقدر على تبريره ولا على إدانته. فليس مناقضاً للعقل أنّ أفضّل دمار العالم بأسره على أن تُخمَش إصبعي. وليس مناقضاً للعقل، بالنسبة إلي، أن أختار دماري الكامل، لكي أمنع أقلّ كدر ممكن عن هندي أو شخص غير معروف لي بالكامل. ومن قليل التناقض مع العقل، أن أفضّل الخير القليل المعروف لي على الخير الأعظم، وأن يكون لدي حَماس شديد للسابق على اللاحق. حيث يمكن للخير الزهيد أن يولّد رغبة، في ظروف معيّنة، أعلى مما يثور من المتعة الأعظم والأكثر قيمة، ولا يوجد أيّ شيء خارق للعادة في هذا الخصوص، أكثر مما يوجد في الميكانيكا، إذ نرى وزن باوند واحد يرفع مائة باوند من خلال الاستفادة من موضعه. باختصار، يجب أن يصاحب الهوى حكمٌ ما مزيف، حتى يكون غير معقول، وعندئذ ليس الهوى، بقول صحيح، غير معقول، بل الحكم.

تعتبر العواقب واضحة، وطالما لا يمكن للهوى أبداً تحت أيّ معنى، أن يكون غير معقول، [١٥٧] إلاّ عندما يؤسَّس على فرضيّة مزيّفة، أو عند اختيار واسطة غير وافية بالنهاية المختارة، فمن المستحيل، للعقل والهَويّة أن يعارضا بعضهما بعضاً، أو أن يتنازعا على حكم الإرادة والأفعال. وفي اللحظة التي نشعر فيها بزيف أيّ افتراض، أو بعدم كفاية أيّ واسطة، تخضع أهواؤنا لعقلنا من دون أيّ معارضة. فقد أرغب بأيّ فاكهة على أن تكون ذات نكهة طيّبة، لكن حالما تقنعني بخطئي، تتوقف رغبتي. وقد أشاء القيام بأفعال معيّنة كوسائل للحصول على أيّ خير مستحبّ، لكن طالما أنّ مشيئتي لهذه الأفعال ثانويّة فقط، ومؤسَّسة على افتراض أنّها أسباب للأثر المستحبّ، فما إن أكتشف زيف الافتراض، حتى تصبح بلا فرق بالنسبة إلي.

ومن الطبيعي بالنسبة إلى رجل، لا يفحص المواضيع بعين فلسفيّة صارمة، أن يتخيّل تساوي أفعال العقل هذه بصورة كليّة، إذ إنّها لا تولّد إحساسات مختلفة، ولا هي متمايزة تمايزاً قريباً للشعور والإدراك الحسيّ. فالعقل على سبيل المثال، يفني نفسه من دون أن ينقل أيّ انفعال محسوس، وباستثناء الخطاب الأكثر جلالاً للفلسفة، أو النكات الدقيقة والعابثة للمدرسيّين، من النادر أبداً أن ينقل العقل أيّ إزعاج أو لذّة. **وينشأ من هنا الخلط بين أفعال الذهن التي تعمل بالهدوء والسكينة نفسها، أيّاً كانت، وأفعال العقل، التي تحكم على الأشياء من أول نظرة أو ظهور. الآن من المؤكد وجود رغبات وميول معيّنة ساكنة، تولّد على الرغم من أنّها أهواء حقيقيّة، انفعالاً صغيراً في الذهن، وهي معروفة بآثارها أكثر من الشعور أو الإحساس المباشر بها. وهذه الرغبات على نوعين؛ ١. إمّا غرائز معيّنة مغروسة أصلاً في طبيعتنا، مثل الخيريّة والحفيظة، ومحبّة الحياة، واللطف بالأطفال، ٢. أو الشاهية العامّة للخير، والصدود عن الشرّ باعتبار ما هما في ذاتيهما ليس إلاّ. وعندما يكون أيّ من هذه الأهواء ساكناً، ولا يسبب أيّ اضطراب في الروح، ينسب بيسر كبير لتصميم العقل، ويتمّ الظنّ أنّه ينشأ من المَلَكة العقليّة نفسها، التي يتمّ الحكم بها، على حقيقة وزيف الأشياء. وتمّ الافتراض أن طبيعتها ومبادئها هي نفسها، لأنّ احساساتها ليست مختلفة اختلافاً واضحاً.**

يوجد بالإضافة لهذه الأهواء الساكنة، التي تحدّد الإرادة غالباً، انفعالات عنيفة من النوع ذاته، تملك بالمثل تأثيراً عظيماً على تلك المَلَكة العقليّة. [١٥٨] فعندما أتلقى أيّ أذيّة من شخص آخر، أشعر غالباً بهوى عنيف من الاستياء، يجعلني أرغب بعقابه والتسبب بالشرّ له، بالاستقلال عن كلّ اعتبارات اللذّة والمنفعة، بما هي لي. وعندما أُهدَّد مباشرةً بأيّ مرض ممضّ، تثور مخاوفي، وتوجساتي، وصدودي إلى درجة كبيرة، وتولّد انفعالاً محسوساً.

يتوضّح خطأ الميتافزيقيين العام في نسب إدارة الإرادة بالكامل إلى أحد هذه المبادئ، وافتراض أنّ الآخر لا يملك أيّ تأثير. فغالباً ما يتصرّف الرجال بشكل متعمّد ضد مصلحتهم؛ لأنّ السبب يكمن في أنّ مرأى الخير الأعظم

احتمالاً لا يؤثر فيهم دائماً. كذلك غالباً ما يقاوم الرجال مفعول الهوى العنيف في الموالاة لمصالحهم وتخطيطاتهم، ولذلك ليس الكدر الحالي هو من يوجههم بمفرده. في العموم يمكننا أن نلاحظ، أنّ كلا هذين المبدأين يشغلان الإرادة، وعندما يتناقضان، يشغّل الإرادة، المبدأ الذي يهيمن تبعاً للسمة العامة أو لطبع الشخص الحالي. وما ندعوه بقوّة العقل، يتضمن هيمنة الأهواء الساكنة على العنيفة، على الرغم من أنّنا نلاحظ بسهولة، عدم وجود رجل ممتلك لهذه الفضيلة بثبات قوي، بحيث لا يذعن أبداً، تحت أيّ ظرف، لتوسّلات الهوى والرغبى. وتنشأ من هذا التغييرات في المزاج الصعوبة الأعظم في البتّ بما يتعلّق بأفعال وقرارات الرجال، حيث يوجد تناقض بين الدوافع والأهواء.



الفصل الرابع
أسباب الأهواء العنيفة

لا يوجد في الفلسفة موضوع للتأمّل أكثر جمالاً من تأمّل الأسباب والنتائج المختلفة للأهواء الساكنة والعنيفة. ومن الواضح أنّ الأهواء لا تؤثر على الإرادة بما يتناسب مع شدّتها، أو مع الاضطراب الذي تحدثه في المزاج، بل على النقيض، إذا صار الهوى، المبدأ الناظم للفعل لمرّة واحدة، والنزوع الغالب للروح، لن يعود بإمكانه توليد أيّ هياج محسوس بصورة عامّة. فتكرار العادة وزخمها الخاص يجعلان أيّ شيء خاضعاً لها، فتوجّه الأفعال والسلوك من دون ذلك الاعتراض والانفعال اللذان يصحبان بتلقائيّة كبيرة كلّ عصفة مؤقتة من الهوى. لذلك يجب أن نفرّق بين الأهواء الساكنة والضعيفة، وبين الأهواء العنيفة والقويّة. [١٥٩] لكن على الرغم من هذا، من المؤكد أنّنا عندما نريد أن نتحكّم برجل ما، لندفعه للقيام بأيّ فعل، فإنّ السياسة المفضّلة عموماً هنا، هي العمل على الأهواء العنيفة أكثر من الساكنة، كما يُفضّل أن نجذبه من نزوعه الخاصّ، أكثر من أن نأخذه مما يُدعى سوقيّاً عقله. كما يتوجب علينا أن نضع الموضوع في حالات مخصوصة، تصلح لزيادة عنف الهوى. لأنّنا نلاحظ، اعتماد جميع الأهواء على حالة الموضوع، وقدرة أيّ تغير في هذه الخصوصيّة على تغيير الأهواء الساكنة والعنيفة إلى بعضها بعضاً. وكِلا هذين النوعين من الأهواء يقتفي أثر الخير، ويتجنب الشرّ وكلاهما يتزايدان أو يتناقصان بزيادة أو نقصان الخير أو الشرّ. ويتوضّع الفرق بينهما في هذا الأمر، فالخير نفسه، عندما يكون قريباً، يسبّب هوى عنيفاً، بينما عندما يكون بعيداً يولّد هوى ساكناً فقط. وسنفحص هذا المبحث هنا حتى العمق لأنّه ينتمي بشكل صحيح للتساؤل الحالي المتعلّق

بالإرادة، وسوف نتأمّل بعضاً من ظروف وحالات المواضيع، التي تجعل الهوى ساكناً أو عنيفاً.

يرتد أيّ انفعال إلى الهوى الذي يصاحبه بصورة سهلة، على الرغم من اختلاف طبيعتهما اختلافاً أصلياً، حدّ التناقض، الأمر الذي يعتبر خاصيّة مميّزة للطبيعة الإنسانيّة. ومن الصحيح أيضاً، لكي نصنع وحدة تامّة بين الأهواء، من المستلزم دائماً علاقة ازدواجيّة، انطباعيّة وفكريّة، حيث لا تكفي علاقة أحاديّة لذلك الغرض. لكن على الرغم من أن هذا قد أثبت بخبرة لا شك فيها، يتوجب أن نفهمه ضمن حدوده الحقّة، وأن نشير إلى أن العلاقة المزدوجة، مستلزمة فقط لجعل الهوى الأول مولّداً لهوى آخر. لكن عندما يتولّد هويَان بأسباب منفصلة توّاً، ويحضران كلاهما في الذهن، فإنّهما يختلطان ويتحدان بسرعة، على الرغم من أنّهما لا يملكان إلاّ علاقة واحدة، وأحياناً من دون أيّ علاقة. إذ يبتلع الهوى الغالب الهوى المتدني، ويردّه إلى نفسه هو. فالأرواح إذا أثيرت لمرّة، تقبّل اتجاهها التغيير بصورة سهلة، ومن الطبيعي أن نتخيّل حينها أن هذا التغيير يأتي من الوجدان السائد. فالصلة بين الأهواء أكثر قرباً في نواحي عديدة، منها بين أيّ هوى وحالة استهتار.

وعندما يقع شخص ما في الحبّ بشهيّة، تعتبر أخطاء ونزوات خليلته الصغيرة، وغَيْرَتها ومشاكساتها، حتى في وضعيّة الجماع، مهما تكن مزعجة وعلى علاقة بالغضب والبغضة، ذات وجود يعطي قوّة إضافيّة للهوى السائد. [١٦٠] كذلك توجد خدعة شائعة بين السياسيين، عندما يريدون التأثير على شخص ما لدرجة كبيرة، بأمر من أمور الواقع ينوون أن يعلموه به، أولاً لإثارة فضوله، يؤخرون بقدر ما هو ممكن إرضاء هذا الفضول، وبذلك يثيرون حيرته وضجره إلى الحدّ الأقصى، قبل أن يمنحوه تبصّراً كاملاً بالمسألة. فهم يعرفون أنّ فضوله سيطوّح به إلى الهوى الذي يخططون لإثارته، وسيساعد الموضوع في تأثيره على الذهن. مثلاً يُلهم الجندي المتقدّم إلى المعركة تلقائيّاً بالشجاعة والثقة بالنفس، عندما يفكّر بأصدقائه وزملائه الجنود، ويُرجم بالخوف والرعب، عندما يتأمّل عدوّه. لذلك يقوّي الانفعال الجديد، الناشئ عن الحالة السابقة، الشجاعة تلقائيّاً، في حين يقوّي الانفعال نفسه الناشئ عن الحالة اللاحقة، الخوف

بواسطة العلاقة الفكريّة، وتحويل الانفعال الدونيّ إلى الانفعال الغالب. من ثمّ يكون الأمر كذلك في النظام العسكري. فاتّساق ورونق عاداتنا، وانتظام أشكالنا وحركاتنا، مع كلّ أبّهة وعظمة الحرب، تشجعنا وتحالفنا، بينما ترجمنا المواضيع نفسها عند العدو بالرعب، رغم أنّها جميلة وبديعة بذواتها.

يتحوّل الهَويَان- مهما يكونا مستقلين ـ تلقائيّاً إلى بعضهما بعضاً، إذا حضرا في الوقت نفسه، وعندما يتموضع الخير والشرّ في حالة كهذه، يسبّبان فيها انفعالاً خاصّاً، بالإضافة للهوى المباشر من الرُغبى أو الصدود، يكتسب الهوى الأخير قوّة وعنفاً جديدين.

ويحدث هذا، عندما يثير أيّ موضوع أهواء متناقضة، من ضمن حالات أخرى. فمن الملاحظ أن تعاكس الأهواء يسبّب بشكل عامّ انفعالاً جديداً في الأرواح، وينتج اضطراباً أكثر، مما يفعل اتفاق أيّ وجدانين ذوي قوة متساوية. ويتحوّل هذا الانفعال الجديد بسهولة إلى الهوى الغالب، ويزداد عنفه، إلى ما وراء الحدّ الذي كان سيصل إليه إذا لم تقابله معارضة. من ثمّ نرغب تلقائيّاً بما هو ممنوع، ونتلذّذ بأداء أفعال معيّنة، لأنّها محرّمة ليس إلاّ. وقلّما يقدر مفهوم الواجب على إخضاع الأهواء عندما تتعارض، وعندما يَقصُر عن تلك المهمّة، فإنّه يقويّها بالأحرى، بتوليد التعارض مع دوافعنا ومبادئنا.

وينتج الأثر نفسه سواء أثار التعاكس من دوافع داخليّة أم من عوائق خارجيّة. فالهوى يكتسب عموماً قوّة وعنفاً جديداً في كلتا الحالتين. [١٦١] فالجهود التي يقوم بها الذهن لتذليل العوائق، تثير الأرواح وتحرّك الهوى.

ويملك الشك التأثير نفسه الذي للتعاكس. فتهييج الفكر والالتفافات السريعة التي يقوم بها من فكرة إلى أخرى، وتغاير الأهواء، التي يتبع بعضها بعضاً، وفقاً للأفكار المختلفة، كلّ هذا يولّد هياجاً في الذهن، وينقله بذاته إلى الهوى الغالب.

ولا يوجد حسب اعتقادي أيّ سبب طبيعي آخر، حتى يضعف الأمان الأهواء، سوى أنّه يزيل ذلك الشك، الذي يقويّها. فعندما يُترَك الذهن لنفسه،

يذبل مباشرة. ولكي يحافظ على حماسه، يجب أن يُرفَد كلّ دقيقة بدفقة جديدة من الهوى. ويملك اليأس للسبب نفسه، تأثيراً مماثلاً، على الرغم من أنّه مناقض للأمن.

لا شيء ينعش أيّ وجدان إنعاشاً قويّاً. وهذا من الأمور المؤكدة ـ، أكثر من إخفاء جزء ما من موضوعه بإلقائه في ظلّ، من نوع ما، حيث يترك بعض العمل للمخيّلة، في الوقت نفسه الذي يظهر فيه كافياً ليستهوينا لصالح الموضوع. فعلاوة على أنّ ذلك الغموض مصحوب دوماً بالشك، يستفزّ الجهد الذي تقوم به الواهمة حتى تُكمِل الفكرة، الأرواح ويعطي الهوى قوّة إضافيّة.

ويولّد اليأس والأمان الأثر نفسه، على الرغم من أنّهما مناقضان لبعضهما، لذا من الملاحظ أنّ الغياب يملك آثار متناقضة، وفي الظروف المختلفة إمّا أن يزيد أو أن ينقص وجدانيّاتنا. لقد لاحظ دوق روشلييه[1] DUC de la Rochefoucault بحقّ أنّ الغياب يدمّر الأهواء الضعيفة، لكنّه يزيد من شدّة الأهواء القويّة، مثل الريح التي تخمد شمعة، لكنها تعنّف النار. فمن الطبيعي أن يُضعف الغياب الطويل فكرتنا، وأن ينقص الهوى، لكن حيثما تكون الفكرة قويّة وحيويّة جداً لدرجة تقدر أن تدعم فيها نفسها، يزيد الكدر الناشئ عن الغياب، الهوى ويعطيه قوّة وعنفاً جديدين.



(١) لم نوفق إلى ترجمة هذه الشخصية (المترجم) .

الفصل الخامس

آثـــار التعـــوّد

لكن لا شيء يملك تأثيراً في تكبير أهوائنا وتقليلها على حدّ سواء، وتحويل اللذّة إلى الألم، والألم إلى اللذّة، أكثر من التعوّد والتكرار. إذ يملك التعوّد أثرين أصليّين على الذهن، في تأمين التيسير [١٦٢] لإنجاز أيّ فعل أو أفْهَمة أيّ موضوع، وفيما بعد تأمين الميل أو النزوع تجاهه، ومن هذا يمكننا أن نعلل كلّ آثاره الأخرى مهما تكن خارقة للطبيعة.

عندما تضع الروح نفسها تحت التصرف عند إنجاز أيّ فعل، أو أفْهَمة أيّ موضوع، وهي غير معتادة على أيّ منهما، فإنّها تجد انعداماً في مرونة المَلَكات، وصعوبة في تحرّك الأرواح في اتجاهها الجديد. وتُعتبَر هذه الصعوبة مصدراً للتعجب والدهشة، ولكلّ الانفعالات التي تثور من شيء جديد، لأنّها تثير الأرواح، كما تعتبر هذه الصعوبة طيّبة جداً في ذاتها، مثل جميع الأشياء التي تنعش الذهن إلى درجة معتدلة. لكن على الرغم من أنّ الدهشة طيّبة في ذاتها، إلاّ أنّها لا تزيد من وجدانيّاتنا الطيّبة فقط، بل أيضاً من وجدانيّاتنا المؤلمة، لأنّها تضع الأرواح في حالة هياج، تبعاً للمبدأ السابق: إنّ كلّ انفعال يسبق أو يصاحب هوى، يتحوّل إليه بسهولة. من ثمّ يصبح أيّ شيء ذا تأثير عظيم إذا كان جديداً، ويعطينا لذّةً أو ألماً أكثر مما ـ بقول سديد ـ لديه بالأصل. وعندما يعود الشيء الجديد إلينا بصورة متكررة، تضمحل البدعة، وتهمد الأهواء، وينتهي اندفاع الأرواح، حينئذٍ يمكن لنا استعراض المواضيع بسكينة أعظم من ذي قبل.

يولّد التكرار التيسير على درجات، وهذا بدوره مبدأ آخر من مبادئ الذهن الإنساني على قدر كبير من القوّة، ومصدر ثابت للذّة، إذا لم يتعدى التيسير إلى

ما وراء درجة محددة. ومن الملاحظ هنا أن اللذّة، التي تثور عن تيسير معتدل، لا تملك الميل نفسه، الذي تملكه اللذّة الناجمة عن الشيء الجديد، في تكبير الوجدانيّات المؤلمة كما الطيّبة. **إنّ لذّة التيسير لا تتألف من اضطراب الأرواح، بقدر ما تتألّف من حركتها المنتظمة، التي ستكون في بعض الأحيان قويّة جداً لدرجة أن تحوّل الألم إلى لذّة، وتعطينا نكهة طيّبة مع مرور الوقت لما كان في البدء خشناً وكريهاً.**

كذلك مثلما يحوّل التيسير الألم إلى لذّة، غالباً ما يحوّل اللذّة إلى ألم، عندما يكون كبيراً جداً، كما يقدر على جعل أفعال الذهن باهتة وواهنة، لدرجة لا تعود قادرة على دعمه أو نفعه. وفي الواقع، قلّما تصبح المواضيع كريهة بالتعوّد، ما لم تكن هذه المواضيع مصحوبة تلقائيّاً بانفعال أو وجدان ما، تمّ تدميره بالتكرار المتردّد. إذ يمكن للمرء أن يتأمّل الغيوم، والسماوات، والأشجار، والحجارة، [١٦٣] مهما تكررت تكراراً ترددّياً، من دون الشعور أبداً بأيّ قرف. لكن عندما يصبح الجنس اللطيف، أو الموسيقى أو النديم الجيّد، أو أيّ شيء، طيّباً بصورة تلقائيّة، من دون فرق، فإنّه يولّد بسهولة الأثر الوجداني المعاكس.

لكنّ التعوّد لا يسهّل فقط إنجاز أيّ فعل، بل بالمثل يؤمّن النزوع والميل نحوه، إذا لم يكن كريهاً بالكليّة، أو عاجزاً عن أن يكون موضوعاً لنزوع ما. وهذه هي العلّة في تقويّة التعوّد لكلّ العادات الفاعلة وإضعاف العادات المنفعلة، وفقاً لملاحظة لفيلسوف سالف رفيع الشأن. فالتيسير يقطع قوّة العادات المنفعلة، بجعل حركة الأرواح باهتة وواهنة. لكن في حالة الفاعليّة، تدعم الأرواح ذواتها بشكل كاف، ويعطيها ميل الذهن قوّة جديدة، ويعطفها بقوّة أكثر اتجاه الفعل.



الفصل السادس

تأثير المخيّلة على الأهواء

تملك المخيّلة والوجدانيّات اتّحاداً قوياً ببعضهما بعضاً بصورة ملحوظة، إذ لا يمكن لشيء أن يؤثر على السابق، وأن يكون محايداً بالنسبة إلى اللاحق بصورة كليّة. وحيثما تحرز أفكارنا عن الخير أو الشرّ حيويّة جديدة، تصبح الأهواء أكثر عنفاً، كما تصبح مجارية للمخيّلة في كلّ تغايراتها. ولن أحدّد فيما إذا كان هذا ينطلق من المبدأ الذي ذكر أعلاه، أن أيّ انفعال مصاحب يتحول بسهولة إلى الغالب. فمن الكافي لهدفي الحالي، امتلاكنا أمثلة عديدة تثبت وجود هذا التأثير، الذي للمخيّلة على الأهواء.

تؤثر فينا أيّ لذّة معروفة لنا، أكثر من أيّ لذّة أخرى نقرّ أنّها أكثر رفعة، لكننا نجهل طبيعتها بالكامل. حيث نقدر على تشكيل فكرة محدّدة ومخصوصة عن الأولى، بينما نفهم الأخرى تحت التصور العام للذّة، فمن المؤكد أنّه كلّما ازدادت أيّ من أفكارنا عموميّةً وعالميّةً، كلّما نقص تأثيرها على المخيّلة. وعلى الرغم من أنّ الفكرة العامّة ليست شيئاً آخر غير فكرة خاصّة تمّ تأمّلها من موقع معين، إلاّ أنّها أكثر غموضاً بصورة عموميّة؛ وذلك لعدم تثبيت أو تحديد فكرة خاصّة أبداً، مَثّلنا بها فكرة عامّة، إلاّ واستُبدلت بأفكار خاصّة [١٦٤] أخرى بصورة سهلة، تُفيد في التمثيل على حدّ سواء.

توجد حادثة مشهورة في التاريخ الإغريقي تفيد غرضنا الحالي. فقد أخبر تيموستولس[1] Themistocles أهل أثينا، أنّه قد شكّل خطة ستكون ذات نفع كبير للشعب، لكن يستحيل عليه إطلاعهم عليها دون فشل تنفيذها،إذ إنّ نجاحها

(١) تيموستولس نحو (٥٢٥ - ٤٦٠ ق م) من مشاهير القادة اليونان هزم الأسطول الفارسي في معركة سلامين عام (٤٨٠ق م) . مات منفياً . (المترجم)

يعتمد بالكليّة على السريّة التي يجب أن تُنفّذ بها.لكن أهل أثينا بدلاً من منحه سلطة كاملة للتصرف بما يراه مناسباً، أمروه أن يوصل مخططه إلى ارسيتدس[1] Aristides الذي يملكون ثقة تامّة بفطنته، وعقدوا العزم على الخضوع لرأيه بإعماء. وكانت خطة تيموستولس تقضي بإشعال النار سراً في أسطول الحكومات اليونانيّة الذي كان قد احتشد في ميناء مجاور، وبتدميره دفعة واحدة ينال الأثينيون السلطنة على البحر من دون منازع. لكن ارسيتدس Aristides عاد إلى المحفل، وأخبرهم أن لا شيء أكثر نفعاً من خطة تيموستولس Themistoles ؛ لكن لا شيء أكثر ظلماً منها في الوقت نفسه، الأمر الذي حدا بالناس لرفض المشروع بالإجماع.

يُعجب مؤرخ[2] سالف ذو شهرة واسعة بهذه الحادثة من التاريخ القديم، كإحدى أكثر الحوادث ندرة التي يمكن رؤيتها في مكان ما، يقول: "إنّ الذين قرروا أنّ المنفعة لا يجب أن تسود أبداً على العدل هنا، ليسوا فلاسفة، يَسْهُل عليهم في مدارسهم إنشاء أجمل المواعظ وأكثر القواعد جلالاً في الأخلاق، إلاّ أنّ اهتمام الناس كافة في الاقتراح الذي قُدِّم لهم، هو الذي تأمّل الاقتراح من حيث أهميته للخير العام، والذي رفضه رغم ذلك بالإجماع، ومن دون تردّد، لأنّه مناقض للعدل ليس إلاّ". من جهتي لا أرى شيئاً خارق للطبيعة فيما سلف ذكره عن الأثينيين. كما أنّ العلل نفسها التي جعلت تأسيس هذه المواعظ الجليلة سهلاً جداً على الفلاسفة، تميل جزئياً لإنقاص جدارة سلوك هؤلاء الناس. إذ لا يوازن الفلاسفة أبداً بين النفع والاستقامة، لأنّ قراراتهم عامّة، ولأنّ أهوائهم ومخيّلاتهم لا تهتم أبداً بالمواضيع. وعلى الرغم من أنّ الأفضليّة في الحالة الحاضرة كانت مباشرة للأثينيين، إلاّ أنها عُرفت تحت التصور العامّ للمنفعة، من دون أن تُفهم بواسطة أيّ فكرة خاصّة بهم وحدهم، لذلك امتلكت تأثيراً أقلّ اعتباراً على مخيّلاتهم، [١٦٥] وإغواءً أقلّ عنفاً، مما لو كانوا على دراية بكلّ ملابساتها، وإلاّ فمن

---

(١) ارسيتدس (٥٤٠ ـ ٤٦٨ ق م) قائد و سياسي أثيني اشترك في معركتي سلامين و بلاتيا . لُقّب بالصدّيق لنزاهته و تفانيه في سبيل الوطن. (المترجم)

(٢) ، MONS.rollin ، لم نوفق إلى ترجمة هذه الشخصية. (المترجم)

الصعب أن نفهم كيف أنّ الناس كافّة ظالمون وعنيفون كما هم الرجال عامّة، ومع ذلك تمسكوا بالعدل بالإجماع، ورفضوا أيّ منفعة قيّمة.

يعمل أيّ اغتباط تمتّعنا به مؤخراً، وما تزال الذاكرة نقيّة وقريبة العهد به، على الإرادة بشدّة أكثر، من اغتباط آخر اضمحلّت آثاره واندرست تقريباً. من أين ينشأ هذا، إن لم يكن لأنّ الذاكرة في الحالة الأولى تساعد الواهمة، وتعطي مفاهيمها قوّة وحيويّة إضافيّة؟ إذ تمنح صورة اللذّة الماضية إذا كانت قويّة وعنيفة، كيفيّات القوّة والعنف هذه لفكرة اللذّة في الزمان المقبل، المتصلة بها بعلاقة التشابه.

وتثير اللذّة المناسبة لأسلوب الحياة، الذي نرتبط به، رغباتنا وشهواتنا أكثر، مما تفعل لذّة أخرى غريبة عنه، وتجد هذه الظاهرة تفسيرها بالمبدأ نفسه.

ولا يقدر شيء على تشريب الذهن أيّ هوى، أكثر من حُسن البيان، الذي يمثّل المواضيع بأكثر ألوانها حيويّة وقوّة. إذ ربما نعرف في دواخلنا، أنّ هذا الموضوع قيّم وأنّ الآخر ممقوت، لكن حتى يثير الخطيب المخيّلة ويعطي القوّة لهذه الأفكار، لن تملك إلاّ تأثيراً ضعيفاً سواء أكان على الإرادة أم على الوجدانيّات.

لكن حُسن البيان ليس ضرورياً على الدوام. فرأي الآخر العاري لاسيّما عندما يطبَّق بقوّة الهوى، سيؤدي لامتلاك فكرة الخير أو الشرّ تأثيراً علينا، وتلك الفكرة كانت ستتبذ بالكليّة لولا ذلك. وينشأ هذا من مبدأ التعاطف أو التواصل، والتعاطف كما لاحظت تواً، ليس شيئاً آخر غير تحويل الفكرة إلى انطباع بقوّة المخيّلة.

ومن الجدير بالملاحظة، أنّ الأهواء الحيويّة تصاحب عموماً مخيّلة حيويّة، وفي هذا المجال، كما في مجالات أخرى، تعتمد قوّة الهوى على مزاج الشخص، مثلما هي على طبيعة وحال الموضوع بالقدر نفسه.

ولقد لاحظت للتوّ أنّ الاعتقاد ليس شيئاً آخر غير فكرة حيويّة متعلّقة بانطباع حاضر. وهذه الحيويّة ظرف ضروري لإثارة كلّ أهوائنا، الساكنة كما العنيفة، حيث لا تملك قصص المخيّلة المجرّدة أيّ نفوذ معتبر على أيّ منهما. [١٦٦] فمن الضعف الكبير أن نتخذ من الذهن معقلاً، أو أن نتصاحب بالانفعال.

الفصل السابع

التجاور والتباعد في الزمان والمكان

توجد علّة بسيطة وراء توجّب أفهمة أيّ شيء مجاور لنا، سواء أكان ذلك في المكان أم في الزمان، بحيويّة وقوّة خاصّة به، كما وراء تفوّقه على أيّ موضوع آخر، في تأثيره على المخيّلة. إذ تحضرنا أنفسنا بصورة صميميّة، وأيّ كان ذلك الذي يتعلّق بالنفس فإنّه سيشاركها تلك الكيفيّة. لكن عندما يتمّ إبعاد الموضوع بعيداً جداً، يفقد مزية علاقته، لماذا؟ لأنّه في تزايد بعده، تتزايد فكرته ضعفاً وغموضاً، الأمر الذي يتطلب ربما فحصاً أكثر خصوصيّة.

لا تستطيع المخيّلة أبداً أن تنسى إشارات الزمان والمكان بالكامل، التي نوجد فيها، بل إنّها تستقبل إعلانات متكرّرة عنها من الأهواء والحواس، والتي مهما أدارت انتباهها إلى مواضيع بعيدة وخارجيّة، تبقى مضطرة كلّ لحظة لتأمّل الإشارات الحاضرة. ومن الملاحظ أيضاً، لدى أفهَمة هذه المواضيع، التي نشير إليها كمواضيع واقعيّة وذات وجود، أنّنا نأخذها في ترتيبها وأحوالها الصحيحة، ولا نقفز أبداً من موضوع لآخر، يبعد عنها، من دون أن نتأمّل، على الأقل بطريقة مستعجلة، كلّ هذه المواضيع التي تفصل بينهما. لذلك عندما نتأمّل أيّ موضوع بعيداً عن أنفسنا، لا نضطر فقط للوصول إليه، أولاً بالمرور عبر المكان المتوسّط بين ذواتنا وبين الموضوع، بل نضطر أيضاً لاستئناف تقدمنا كلّ دقيقة؛ لأنّنا نستدعي كلّ دقيقة أنفسنا وحالنا الحاضر إلى التأمّل. وندرك بسهولة أنّ هذا الانقطاع سوف يُضعف الفكرة بقطع عمل الذهن، ويعيق تركيز و استمرار الأفهمة، مثلما تكون عندما نتأمّل موضوعاً أكثر قرباً. فكلّما قلّت الخطوات التي نقوم بها

للوصول إلى الموضوع، وازدادت نعومة الطريق، قلّ إحساسنا بانخفاض الحيويّة، لكنه يبقى ملحوظاً بقليل أو بكثير بما يتناسب مع درجات التباعد والصعوبة.

سنتأمّل هنا إذن نوعين من المواضيع، المجاورة والبعيدة، حيث تقارب السابقة، الانطباع في قوّته وحيويّته بواسطة علاقاتها مع أنفسنا، [١٦٧] في حين تظهر اللاحقة باهتة وأكثر نقصاً، بسبب انقطاع طريقة أفهمتنا لها. وهذا هو تأثيرها على المخيّلة. وإذا كان تفسيري صحيحاً، يجب أن تملكا تأثيراً على الإرادة والأهواء بما يتناسب معهما. فالمواضيع المجاورة يجب أن تملك تأثيراً أعلى درجة من تأثير المواضيع البعيدة والنائية. وبناء على ذلك نجد في الحياة العامّة، أن الرجال يهتمّون على الخصوص بالمواضيع، غير البعيدة جداً في المكان ولا في الزمان، متمتعين بالمواضيع الحاضرة، و تاركين ما هو بعيد لضربات المصادفة والحظ. فإذا تكلّمت إلى رجل عمّا سيكون ظرفه بعد ثلاثين سنة اعتباراً من الآن، لن يلتفت إليك. بينما إذا تحدثت عما سيحدث غداً، فسوف يعيرك انتباهه. إذ يهمنا تحطم مرآة عندما يكون في البيت، أكثر من احتراق بيت، عندما يكون ذلك خارج القطر بعيداً بعدة مئات من المدن الحليفة.

وعلاوة على ذلك، على الرغم من أنّ التباعد في كلّ من الزمان والمكان ذو أثر كبير على المخيّلة، وبواسطة ذلك على الإرادة والأهواء، إلاّ أن عواقب الانزياح في المكان أقلّ من عواقب الانزياح في الزمان. إذ إنّ عشرين سنة ليست بالتأكيد سوى تباعد صغير في الزمان، بالمقارنة مع ما التاريخ عليه، وحتى مع ما قد يكون من الذكريات عند بعض الناس، وحتى إنّي أشك فيما إذا كان التباعد بألف مدينة حليفة قادراً على إضعاف أفكارنا ضعفاً ملحوظاً أو أن ينقص أهوائنا، أو حتى بأعظم تباعد في المكان يمكن لهذا الكوكب أن يستوعبه،. إذ سيخبرك تاجر من غرب الهند أنّه ليس عديم الاكتراث بما يحدث في جامايكا، رغم قلّة الحوادث التي امتدت نتائجها بعيداً في المستقبل، حتى يخشى الحوادث البعيدة جداً.

يتموضع سبب هذه الظاهرة بوضوح في اختلاف خاصيّات الزمان والمكان. إذ يمكن لأيّ شخص أن يلاحظ بسهولة أنّ المكان أو الامتداد، من دون أن يستغيث بالميتافيزيقيا ،، يتركّب من عدد من الأجزاء المتعايشة والمعروضة بترتيب معين، ذات قدرة على الحضور أمام البصر أو الشعور في الوقت نفسه. في حين

أنّ الزمان أو التوالي على النقيض، فعلى الرغم من أنّه يتركّب بالمثل من أجزاء، إلاّ أنه أبداً لا يقدّم لنا أكثر من جزء واحد في كلّ مرة، وليس ممكناً لأيّ جزأين منه أن يوجدا معاً. وتملك كيفيّات هذه المواضيع تأثيراً على المخيّلة يتناسب مع كلّ منها. إذ تقبل أجزاء الامتداد الاتّحاد أمام الحواس قبولاً شديداً، وتكتسب على أساس ذلك الاتّحاد في الواهمة، وبما أنّ ظهور جزء واحد لا يستبعد ظهور جزء آخر، يصير انتقال أو مرور الفكر عبر الأجزاء المتجاورة بواسطة ذلك أكثر نعومة وسهولة. ومن جهة أخرى نجد أنّ التنافر بين أجزاء الزمان في وجودها الحقيقي يفصلها في المخيّلة، [١٦٨] الأمر الذي يزيد على تلك المَلَكة العقليّة من صعوبة تعقّب أثر أيّ متوالية أو سلسلة طويلة من الأحداث. إذ سيظهر كلّ جزء منفرداً ووحيداً، ولا يستطيع أن يمتلك مدخلاً نظامياً إلى الواهمة من دون أن يُبعد ما يفترض أن يكون جزأه السابق مباشرة. وبهذا يسبب أيّ تباعد في الزمان انقطاع في الفكر أعظم مما يسببه تباعد مساوٍ في المكان، وبالنتيجة يضعف الفكرة بصورة كبيرة، والأهواء بالمحصلة، كونها تعتمد بدرجة كبيرة على المخيّلة، وفقاً لنظامي.

توجد ظاهرة أخرى من طبيعة مشابهة للظاهرة السابقة، أي: النتائج الفُضلى للتباعد في المستقبل على نتائج التباعد نفسه في الماضي. ويجد هذا الاختلاف تفسيره من جهة الإرادة بسهولة. بما أنّه لا يمكن لفعل من أفعالنا أن يغير الماضي، فليس غريباً أن يعجز عن تحديد الإرادة أبداً. لكن من جهة الأهواء مايزال السؤال على حاله، وعلى الأرجح يستحق الفحص.

نملك بالإضافة لنزعة التقدّم تدريجياً عبر إشارات المكان والزمان، خصيصة أخرى في منهج تفكيرنا، تتضافر معها لتوليد هذه الظاهرة. إذ نتتبع دائماً التوالي الزماني في ترتيب أفكارنا، ونمرّ من التأمّل بأيّ موضوع إلى الموضوع الذي يأتي بعده مباشرة، بسهولة أكبر من المرور إلى الموضوع الذي مضى قبله. ونتعلّم هذا، من ضمن أشياء أخرى، من النظام الملحوظ دوماً في الروايات التاريخيّة. إذ لا يقدر شيء غير الضرورة المطلقة على إجبار المؤرخ على كسر نظام الزمان، ومنح الأسبقيّة في روايته لحدث هو في واقع الأمر لاحق لحدث آخر.

ولن يطبّق هذا بسهولة على السؤال الذي بين أيدينا، إذا تأمّلنا ما قد لاحظته سابقاً، أنّ الحال الحاضر للشخص هو دائماً الحال الحاضر للمخيّلة، وأنّنا ننطلق من هناك إلى مفهوم أيّ موضوع بعيد. وعندما يكون الموضوع في الزمن الماضي، فإنّ تقدّم الفكر في المرور إليه من الزمان الحاضر مناقضٌ للطبيعة، مثل المسير من نقطة زمنيّة إلى تلك النقطة السالفة، ومن تلك إلى نقطة أخرى سالفة، بالتعارض مع المجرى الطبيعي للمتوالية. من جهة أخرى، عندما ندير تفكيرنا إلى موضوع في المستقبل، يجري وهمنا على طول التيار الزمني، ويصل إلى الموضوع بواسطة ترتيب يبدو طبيعيّاً على نحو عظيم، بالمرور دوماً من نقطة زمنية أولى [١٦٩] إلى نقطة لاحقة لها مباشرةً. يُسعِف هذا التقدّم السهل للأفكار المخيّلة، ويحملها على أفهَمة موضوعها في ضوء أقوى وأكثر تماماً، منه عندما نُعاق على نحو مستمر في مرورنا، ونجبر على مغالبة الصعوبات الناشئة عن نزعة الواهمة الطبيعيّة. لذلك تملك درجة صغيرة من التباعد في الماضي تأثيراً أعظم- في قطع و إضعاف الأفهمة -، من درجة أكبر في التباعد في المستقبل. ويشتق من هذا التأثير الذي لها على المخيّلة، تأثيرها على الإرادة والأهواء.

يوجد سبب آخر، يساهم مع الأول في الأثر نفسه، وينطلق من خاصيّة الواهمة نفسها، التي نضطر بواسطتها إلى تعقّب متوالية الزمان بواسطة متوالية مشابهة من الأفكار. وعندما نتأمّل انطلاقاً من الحالة الحاضرة نقطتين من الزمان متساويتين في البعد في المستقبل وفي الماضي، فمن الواضح أنّ، علاقتهما بالحاضر متساوية تقريباً، إذا كان التأمّل بشكل مجرّد. لأنّ المستقبل سيكون في وقت ما حاضراً، مثلما كان الماضي حاضراً ذات مرة. لذلك إذا استطعنا، أن نزيح خاصيّة المخيّلة هذه مسافة متساوية في الماضي وفي المستقبل، فإنّها ستملك تأثيراً مشابهاً. وليس هذا صحيحاً فحسب، عندما تبقى الواهمة مثبّتة، وتستعرض المستقبل والماضي من الحالة الحاضرة، بل أيضاً عندما تغيّر حالها وتضعنا في فترات مختلفة من الزمان. فمن الجهة الأولى، لدى افتراض أنّنا موجودون في نقطة من الزمان فاصلين بين الحال الحاضر وموضوع المستقبل،

نجد أنّ موضوع المستقبل يقترب منا، والماضي يتراجع ويصبح أكثر بعداً، لذا من جهة أخرى، لدى افتراض أنّنا موجودون في نقطة من الزمان فاصلين بين الحاضر والماضي، فإنّ الماضي يقترب إلينا، ويصبح المستقبل أكثر بعداً. لكن بسبب خاصيّة المخيّلة المذكورة أعلاه، نختار بالأحرى أن نثبّت تفكيرنا على نقطة الزمان الفاصلة بين الحاضر والمستقبل، أكثر من أن نثبّته على نقطة الزمان الفاصلة بين الحاضر والماضي. إنّنا نتقدّم أكثر مما نتخلّف بوجودنا، ونتّبع ما يبدو متوالية زمانيّة طبيعيّة، منطلقين من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى المستقبل. لذلك لا يملك تباعدان متساويان في الماضي والمستقبل، الأثرَ نفسه على المخيّلة، وذلك لأنّنا نعتبر الأول ازدياداً مستمراً، والآخر نقصاناً مستمراً. [١٧٠] وتحسب الواهمة سلفاً مجرى الأشياء، وتستعرض الموضوع في ذلك الشرط، الذي يميل إليه، فضلاً عن ذلك الشرط، الذي يشار إليه بالحاضر.



الفصل الثامن

استطراد في المبحث نفسه

نكون هكذا قد فسرّنا ثلاث ظواهر، بدت مهمّة للغاية. لماذا يضعف التباعد الأفهَمَة والهوى؟ ولماذا يملك التباعد الزماني تأثيراً أعظم من تأثير التباعد المكاني؟ ولماذا يملك التباعد في الزمان الماضي تأثيراً أعظم من التباعد في زمان المستقبل؟ أمّا الآن فيجب أن نتأمّل ثلاثة ظواهر، تبدو بطريقة ما مقلوب هذه الظواهر. لماذا يزيد التباعد الكبير من تبجيلنا و إعجابنا بالموضوع؟ ولماذا يزيد التباعد الزماني إعجابنا أكثر مما يزيده التباعد نفسه في المكان؟ وأكثر إذا كان في الزمان الماضي منه إذا كان في زمان المستقبل؟ وسوف تبرّر طرافة الموضوع كما أرجو إطالتي الكلام عنه لبعض الوقت.

عند البدء بالظاهرة الأولى، لماذا يزيد التباعد الكبير من تبجيلنا وإعجابنا بالموضوع؟ من الواضح أنّ مجرّد النظر والتمعّن بأيّ عظمة، سواء أكانت متوالية أم ممتدة، يوسّع الروح ويعطيها بهجة ولذّة محسوسة، فتُعتبَر كلّ المواضيع مثل السهل الفسيح والمحيط والأبديّة والمتوالية من عدّة عصور مواضيع مسليّة، وتفوق أيّ شيء لا يتصاحب جماله، مهما كان، مع عظمة تناسبه. الآن عندما يتمّ استحضار موضوع بعيد جداً إلى المخيّلة، نتأمّل تلقائيّاً التباعد الفاصل، فنتلقى الغبطة المألوفة، لحصولنا بواسطة ذلك على بعض العظمة والجلالة. لكن عندما تمرّ الواهمة بسهولة من فكرة إلى أخرى متعلّقة بها، وتنقل إلى الثانية كلّ الأهواء المثارة بواسطة الأولى، فإنّ الإعجاب الموجّه إلى التباعد، ينتشر تلقائيّاً فوق الموضوع البعيد. ونجد على ذلك، أنّه ليس من الضروري أن يكون الموضوع بعيداً عنّا فعليّاً، لكي يثير إعجابنا، بل يكفي- إذا استطاع بواسطة تداعي الأفكار

الطبيعي -، أن ينقل فكرنا إلى تباعد عظيم، مهما يكن. إذ سنَحسب الرحّالة العظيم، شخصاً خارقاً على الرغم من وجوده معنا في الغرفة نفسها، كذلك سنقدّر الميداليّة الإغريقيّة دائماً على أنّها تحفة قيّمة رغم وجودها في خزانتنا. هنا، ينقل الموضوع فكرنا إلى التباعد، بواسطة انتقال طبيعي، بينما الإعجاب الذي يثور عن ذلك التباعد، [١٧١] يقفل عائداً إلى الموضوع، بواسطة انتقال طبيعي آخر.

يملك التباعد في الزمان تأثيراً أكثر تميزاً من تأثير التباعد في المكان، على الرغم من أنّ أيّ تباعد عظيم يولّد إعجاباً بالموضوع البعيد. فالتماثيل النصفيّة والنقوش القديمة ذات قيمة أكثر بكثير من الطاولات اليابانيّة، ولا داع لذكر الإغريقيّة والرومانيّة، فمن المؤكد أنّنا نشير بإجلال للكلدانيين والمصريين القدماء، أعظم مما نشير للصينيين والفارسيين المعاصرين، ونبذل جهوداً لا جدوى منها لتوضيح تاريخ، أو تعيين أوقات حوادث الكلدانيين والمصريين، أكثر مما سيكلّفنا القيام برحلة نحو الصينيين والفارسيين، الذين نعلم يقيناً شخصيتهم وتعليمهم وحكومتهم. وسوف أضطر للاستطراد في الكلام، من أجل شرح هذه الظاهرة.

يملك أيّ تحد، لا يثبطنا ولا يرهبنا بصورة كليّة تأثيراً معاكساً بالأحرى، الأمر الذي يعتبر كيفيّة مميزة جداً في الطبيعة الإنسانيّة، إذ يُلهمنا بأبّهة وشمم أكثر من طبيعيين. فعند تجميع قوانا للتغلّب على التحدي، ننشّط الروح، ونعطيها سمواً لن تتعرّف عليه أبداً بغير هذا. حيث تجعلنا المطاوعة غير شاعرين بقوانا، التي تحوّلها إلى قوى عديمة النفع، في حين يوقظها التحدي ويستخدمها.

ويعتبر العكس أيضاً صحيحاً، فالتحدي لا يوسّع الروح فقط، بل إنّ الروح عندما تمتلئ بالشجاعة والشمم، تنشد التحدي بطريقة ما.

Spumantemque Dary pecora inter inertia votis [1]

Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem»

---

(١) النص من اللغة اللاتينية و لم أوفق إلى ترجمته. (المترجم)

ويعتبر ذلك الذي يدعم ويشغّل الأهواء طيّباً، مهما يكن، وعلى النقيض، يصبح ذلك الذي يضعفها ويوهنها ممقوتاً عندنا، مهما يكن. وبما أنّ التحدي يملك التأثير الأول، في حين يملك التيسير التأثير الثاني، فلا عجب أن يرغب الذهن بالسالفة، في أوضاع معيّنة، ويُعرض عن اللاحقة.

وتملك هذه المبادئ تأثيراً على المخيّلة مثلما تملكه على الهَويَّة. وحتى نقتنع بهذا نحتاج فقط لتأمّل تأثير الأعالي والأعماق على تلك المَلَكة. فأيّ ارتفاع عظيم في المكان يوصل نوعاً من الزّهوّ أو الروعة إلى المخيّلة، ويعطي سمواً مزعوماً فوق هؤلاء الذين يتموضعون في الأسفل، والعكس بالعكس. فالمخيّلة الرائعة والقويّة تنقل فكرة الارتقاء والسمو. ومن هنا إنّما ينشأ، ربطنا فكرة الخير [١٧٢] بطريقة ما أيّاً كانت مع فكرة العلّو، وربطنا فكرة الشرّ مع فكرة الانخفاض. إذ يُفترض أن تكون السماء في الأعلى، والجحيم في الأسفل. كما يدعى الوسواس النبيل بالملاك الرائع والراقي. Atque Udam Spernit Humum Fugiente Penna[1] وعلى النقيض يُنمّط التصوّر التافه والسوقي الانحطاط أو الخِسّة من دون فرق. ويُدعى الفَلاح ارتقاءً، وتُدعى النائبة سقوطاً. ويُشترط أن يتربع الملوك والأمراء على قمّة المصالح الإنسانيّة، بينما قيل إنّ الفلاّحين والعاملين بالمياومة في أدنى المواضع. ولا تعتبر هذه المناهج في التفكير والتعبير عن أنفسنا ذات عواقب قليلة الأهميّة، كما يظن للوهلة الأولى.

يتّضح للحسّ العام كما للفلسفة، عدم وجود فرق طبيعي أو جوهري بين الارتفاع والانخفاض، وأنّ هذا الفرق ينشأ فقط عن جاذبيّة المادة، التي تولّد حركة من الأول إلى الآخر. فالاتجاه نفسه الذي يُدعى في هذا الجزء من الكوكب ارتقاء، يسمّى هبوطاً في الموضع المقابل لنا على الطرف الآخر من الكوكب، الأمر الذي لا ينشأ عن شيء آخر سوى ميل الأجسام المتناقض. الآن، من المؤكد أنّ ميل الأجسام التي تشتغل شغلاً متواصلاً على أحاسيسنا، يولّد بالتعوّد ميلاً مشابهاً في الواهمة، وذلك يكون عندما نتأمّل أيّ موضوع ذو موقع مرتفع، حيث تعطينا

(١) النص من اللغة اللاتينية و لم أوفق إلى ترجمته. (المترجم)

فكرة وزنه نزوعاً لنقله من المكان الذي يتوضّع فيه إلى المكان الذي تحته مباشرة، وهكذا دواليك حتى نصل إلى الأرض التي تُوقف الجسم ومخيّلتنا على حدّ سواء. ولسبب مشابه نشعر بصعوبة في الارتقاء، ولا نمرّ من الدونيّ إلى ما يتموضع فوقه من دون نوع من اللأي، كما لو أنّ أفكارنا قد اكتسبت نوعاً من الجاذبيّة من مواضيعها. وكبرهان على هذا، ألا نجد أنّ التيسير الذي دُرس بقدر كبير في الموسيقى والشعر، يُدعى وقعة أو إيقاع التناغم أو الدور، وأنّ فكرة التيسير توصل فكرة السقوط، بالطريقة ذاتها التي يولّد السقوط فيها التيسير؟

لذلك طالما أنّ المخيّلة في الجريان من الأسفل إلى الأعلى، تجد تحدياً من كيفيّاتها ومبادئها الداخليّة، وطالما أنّ الروح عندما ترتقي بالفرح والشجاعة، تنشد بطريقة ما التحدي، وترمي نفسها بهمّة في أيّ موقع من مواقع التفكير أو الفعل، حيث تلتقي شجاعتها بالمادة لتغذيها وتوظّفها، ممّا يؤدي إلى قيام أيّ شيء، ينشّط [١٧٣] وينعش الروح سواء أكان ذلك بدغدغة الأهواء أم المخيّلة، بنقل هذا الميل للارتقاء تلقائيّاً إلى الواهمة، ويجبرها على السير بعكس تيار أفكارها وتصوراتها الطبيعيّة. يناسب هذا التقدّم الطَموح من المخيّلة مزاج الذهن الحالي، وبدلاً من أن تخمد الصعوبة همّته ونشاطه، تملك تأثيراً مناقضاً بتأييده وزيادته. ولهذا السبب تقترن الفضيلة والعبقريّة والسلطة والثراء بالعلوّ والرفعة، مثلما يتّحد الفقر والعبوديّة والجهالة مع السقوط والسَفالة. وإذا كان الحال معنا كما يمثّله ميلتون[1] Milton مشابهاً لحال الملائكة، من السقوط مشؤوم بالنسبة إليها، والتي لا تقدر على الانحدار من دون مكابدة وإرغام، فإنّ ترتيب الأشياء هذا سوف ينقلب كليّة، وسيظهر من حينها أن طبيعة الارتقاء والسقوط بذاتها مشتّقة من الصعوبة والنزوع، وبالمحصلة كلّ أثر من آثارهما ينشأ عن ذلك الأصل.

ينطبق كلّ هذا بسهولة على السؤال الحالي، لماذا يولّد التباعد الكبير في الزمان إجلالاً للمواضيع البعيدة أعظم مما يولّده تباعد مماثل في المكان؛ لإنّ المخيّلة تتحرّك بصعوبة في المرور من حصّة زمنيّة إلى أخرى، أكبر منها في

---

(١) لم نوفق إلى ترجمة هذه الشخصية . (المترجم)

الانتقال عبر أجزاء المكان؛ وذلك لأنّ المكان أو الامتداد يبدو لأحاسيسنا متّحداً، بينما يبدو الزمان أو المتوالية دائماً مكسَّراً ومقسَّماً. وعندما تقترن هذه الصعوبة مع تباعد صغير، فإنّها تقاطع وتضعف الواهمة، لكنّها تملك تأثيراً مناقضاً في الإنزياح العظيم. فالذهن المرتقي بجسامة موضوعه، يزداد ارتقاءً بصعوبة الأفهمة، ولأنّه مكره على استئناف جهوده في الانتقال من جزء إلى آخر في الزمان، في كلّ لحظة، يشعر بمزاج أكثر جلالاً وشدّة، في الانتقال عبر أجزاء المكان، حيث تسيل الأفكار على طول الخط بسهولة ويسر. في هذا المزاج، تمنحنا المخيّلة المارّة، كالمعتاد، من تأمّل التباعد إلى منظر المواضيع البعيدة، جلالاً يتناسب معها، وهذه هي العلّة في اعتبار كلّ آثار أهل الأزمنة القديمة نفيسة جداً في أعيننا، وظهورها أكثر قيمة مما يحضر حتى من أقاصي أجزاء العالم.

كما لاحظت أنّ الظاهرة الثالثة ستكون إثباتاً كاملاً للقول: لا يملك كلّ إنزياح في الزمان تأثيراً في توليد الجلال والتبجيل. فنحن لا نقدر على تخيّل أنّ ذريتنا سوف [١٧٤] يبذّونا، أو أن يعادلوا أجدادنا. وهذه الظاهرة هي الأكثر تميّزاً، لأنّ أيّ تباعد في المستقبل لا يضعف أفكارنا بالقدر نفسه لتباعد مماثل في الماضي. ورغم أنّ الانزياح في الماضي، عندما يكون عظيماً، يزيد من أهوائنا إلى أبعد مما يزيدها انزياح مشابه في المستقبل، إلاّ أنّ انزياحاً صغيراً يملك تأثيراً أعظم في إنقاصها.

نتموضع في طريقتنا العامّة في التفكير في نوع من الموقف المتوسط بين الماضي والمستقبل، وتجد مخيّلتنا نوعاً من الصعوبة في الجريان على طول السابق، ويسراً في تتبع مجرى الأخير، وبالمثل تنقل الصعوبة مفهوم الارتقاء وينقل التيسير المفهوم النقيض. من هنا نتخيّل أنّ أجدادنا، بوجه من الوجوه، أرفع درجة منّا، وأنّ ذريتنا أحطّ درجة. ولا تصل مخيّلتنا إلى الأول من دون جهد، في حين تصل بسهولة إلى الآخر، حيث يُضعف الجهد الإدراك، عندما يكون التباعد صغيراً، لكنّه يوسّع وينعش المخيّلة، عندما يتصاحب مع موضوع مناسب. ومن جهة أخرى، يساعد اليسر الواهمة عند الانزياح الصغير، لكنه يقلع عن ذلك عندما يتأمّل أيّ مسافة كبيرة.

ولن يكون مستهجناً، قبل أن نترك هذا الموضوع عن الإرادة، أن نلخّص في بضع كلمات، كلّ ما قيل بخصوصها، لكي نضعه كلّه بدقة أكبر أمام عيني القارئ. **ما نفهمه عموماً بالهوى، إنّما هو انفعال محسوس وعنيف في الذهن، عندما يحضر أيّ شرّ أو خير، أو أيّ موضوع، يكون مناسباً بالتشكيل الأصلي لمَلَكاتنا، لإثارة الشاهية. ونعني بالعقل وجدانيّات من النوع السابق نفسه، لكنّها تشتغل بهدوء أكبر، ولا تسبّب اضطراباً في المزاج، الأمر الذي يقودنا رويداً رويداً إلى الحكم عليها بصورة خاطئة، ويحملنا على الإشارة إليها كنتائج لمَلَكاتنا الفكريّة ليس إلاّ.** وتتنوع آثار وأسباب هذه الأهواء العنيفة والساكنة على حدّ سواء بصورة كبيرة، وتعتمد بدرجة كبيرة على المزاج والطبع الخاصّان بكلّ إنسان بصورة فرديّة. وبقول عام، تملك الأهواء العنيفة تأثيراً قويّاً على الإرادة أكبر من الساكنة، على الرغم من أنّنا نجد غالباً أنّ الأهواء الساكنة، عندما تؤيّد بالتفكير وتؤازر بالعزيمة، من الممكن أن تسيطر على الأهواء العنيفة حتى في حركاتها الأكثر شدّة. وما يثير الشك في هذا الأمر برمّته، هو أنّ الهوى الساكن يمكن أن يتغير بسهولة إلى هوى عنيف، إمّا بتغير في المزاج، أو بتغير في ظروف وأحوال الموضوع، [١٧٥] كما يحدث مثلاً عند اقتراض القوّة من أيّ هوى مصاحب، بالتعوّد أو بإثارة المخيّلة. وبناء على هذا الصراع بين الهَويَّة والعقل، كما يُدعى، تتنوّع الحياة الإنسانيّة، ويصير الرجال أكثر اختلافاً ليس عن بعضهم فقط، بل أيضاً عن ذواتهم باختلاف الأوقات. ولا تستطيع الفلسفة أن تفسّر إلاّ القليل من حوادث هذه الحرب، أي الأكثر عظمة وتأثيراً فقط، لذلك ستترك كلّ الأحداث الصغيرة والثورات الأكثر دقّة، بما أنّها تعتمد على سفاسف المبادئ الدقيقة التي لا تدركها.



الفصل التاسع

الأهـواء المباشـرة

نلاحظ بصورة سهلة، أنّ الأهواء المباشرة وغير المباشرة كلتاهما، مؤسَّستان على الألم واللذّة، وأنّ توليد أثرٍ وجدانيّ من أيّ نوع، يستلزم حضور بعض الخير أو الشرّ فقط. وبناءً على إزاحة الألم واللذّة، تقع مباشرة إزاحة للمحبّة والبغضة، الزّهوّ والضعة، الرُغبى والصدود، وإزاحة لمعظم انطباعاتنا الثانويّة أو التأمليّة.

وتعتبر الانطباعات التي تنشأ عن الخير والشرّ نشوءاً تلقائيّاً، مع القليل من التجهيز، أهواءاً مباشرة مثل الرغبى والصدود، الغَمّى والفرح، الرجاء والخوف، وصولاً إلى العزم. إذ يجنح الذهن بواسطة غريزة أصليّة إلى توحيد ذاته مع الخير وتجنب الشرّ، على الرغم من إدراكه لهما كأفكار ليس إلاّ، واعترافه بوقوع وجودهما في فترة من الزمان المقبل، أياً كانت.

لكن على فرض وجود انطباع مباشر لاذّ أو أليم، ينطلق من موضوع يتعلّق بأنفسنا أو بالآخرين، فإنّ هذا لا يمنع النزوع أو الصدود، مع الانفعالات العاقبة، لكنه يثير بالتضافر مع مبادئ معيّنة قابعة في الذهن الإنساني الانطباعات الجديدة من الزّهوّ أو الضعة، المحبّة أو البغضة. ويبقى ذلك النزوع الذي يوحّدنا مع الموضوع أو يفصلنا عنه مستمراً في العمل، لكن مع الاقتران بالأهواء غير المباشرة، التي تثور من علاقة مزدوجة انطباعيّة وفكريّة.

وتعطي هذه الأهواء غير المباشرة بدورها قوّة إضافيّة للأهواء المباشرة، وتزيد من رغبتنا أو صدودنا عن الموضوع، على اعتبار أنّها طيّبة أو مزعجة دوماً. إذ يولّد طقم من الملابس الجميلة لذّة من جماله، وهذه اللذّة تولّد الأهواء

المباشرة، أو انطباعات الرُغبى والعزم. [١٧٦] أيضاً، عندما يتمّ التمعّن بهذه الثياب، بما هي منتمية لأنفسنا، فإنّ العلاقة المزدوجة تنقل لنا عاطفة الزّهوّ، وهو هوى غير مباشر، واللذّة التي تصاحب ذلك الهوى، ترجع إلى الوجدانيّات المباشرة، وتعطي قوّة جديدة لرغبتنا أو لعزمنا، فرحنا أو رجائنا.

ويولّد الخير فرحاً عندما يكون محققاً أو مرجّحاً. ويثير الشرّ غمّاً أو حزناً عندما يكون في الحال نفسه. وإذا كان الخير أو الشرّ مُلتبساً، فإنّه يثير الخوف أو الرجاء، تبعاً لدرجات الشك على هذا الجانب أو على الآخر.

وتثور الرُغبى عن الخير بما هو خير بسيط، ويُشتق الصدود من الشرّ. كما تعبّر الإرادة عن نفسها، عندما يصاحب أيّ فعل من أفعال العقل أو الجسد، الخير أو غياب الشرّ.

وتثور الأهواء المباشرة بصورة متكرّرة من باعث أو غريزة فطريّة، لا يمكن تعليلها بشكل دقيق بالإضافة للخير والشرّ أو بكلمات أخرى الألم واللذّة. ولدينا من هذا النوع، الرُغبى في إيقاع العقاب بأعدائنا، والرُغبى في السعادة لأصدقائنا، والجوع، والشاهية الجنسيّة، وقليل من الشاهيات الجسديّة الأخرى. وتولّد هذه الأهواء، بقول صحيح ـ الخير والشرّ، ولا تنطلق منها، مثل الوجدانيّات الأخرى.

ولا يبدو أنّ أيّاً من الوجدانيّات المباشرة يستحق انتباهنا المخصوص، باستثناء الرجاء والخوف، اللذان سنسعى هنا لتفسيرهما. فمن الواضح، أنّ الحدث نفسه، الذي يولّد بتحققه المثبت الغَمّى أو الفرح، يثير دوماً الخوف أو الرجاء، عندما يكون مرجّحاً ومشكوكاً فيه فقط. لذلك لكي نفهم لماذا يصنع هذا الظرف فرقاً كبيراً كهذا، يجب أن نتأمّل ما قد قدّمته للتوّ في الكتاب السابق والذي يتعلّق بطبيعة الاحتمال.

ينجم الاحتمال من تعارض الحظوظ أو الأسباب المتغايرة، حيث لا يُسمح للذهن من خلالها أن يثبت على أيّ من الجهتين، بل ينتقل بلا انقطاع من جهة إلى أخرى، فيُجبر في اللحظة الأولى على اعتبار الموضوع موجوداً، وفي لحظة أخرى يقرّر النقيض. **إذ تتذبذب المخيّلة أو الفاهمة، سمّها ما شئت، بين الأفكار**

المتعارضة، وعلى الرغم من أنّ إمكانيّة إدارتها إلى الجانب الأول غالبة أكثر من إدارتها إلى الجانب الآخر، إلاّ أنه من المستحيل عليها، بسبب التعارض بين الأسباب والحظوظ، أن تستقر على أيّ منهما. حيث تسود الحجج المؤيّدة والحجج المعارضة للتساؤل بالتناوب،والذهن الذي يستعرض الموضوع في ضوء مبادئه المتعارضة،[١٧٧] يجد تناقضاً كبيراً يدمّر بالكليّة جميع الآراء اليقينيّة المعترف بها.

افترض من ثمّ أنّ الموضوع، الذي نشك بواقعيّته، موضوع للرُّغبى أو للصدود، فمن الواضح، أنّ الذهن سيشعر بانطباع مؤقت من الفرح أو الحزن، تبعاً للجانب الذي يدير إليه نفسه، الأول أو الآخر. أمّا الموضوع الذي نرغب بوجوده، فإنّه يمنحنا اغتباطاً، عندما نتأمّل الأسباب التي ولّدته، ويثير للعلّة نفسها غمّاً أو إزعاجاً بالتأمّل المعاكس، لذلك مثلما تتقسم الفاهمة في كلّ الأسئلة المرجَّحَة بين إشارات النظر المتناقضة، تتقسم الوجدانيّات، بالطريقة نفسها، بين الانفعالات المتعاكسة.

الآن إذا تأمّلنا الذهن الإنساني، من جهة الهَويَّة، سنجد أنّ طبيعته ليست من طبيعة الآلة الموسيقية المزماريّة، التي تفقد الصوت، في سيرها وفق النوتات، مباشرة بعد أن يتوقف التنفس، لكنه بالأحرى يشبه آلة موسيقيّة وتريّة، حيث يستبقي الاهتزاز، بعد كلّ طرقة، بعض الصوت الذي يندثر تدريجيّاً وعلى درجات صغيرة. **وتعتبر المخيّلة رشيقة وسريعة بصورة حادة، في حين تعتبر الهَويَّة بطيئة ومتململة، ولهذه العلّة، عندما يحضر أيّ موضوع، قادر على توفير تشكيلة من الأفكار للمخيّلة، وأخرى من الانفعالات للهَويَّة، لن تولّد كلّ طرقة إشارة انفعاليّة منفصلة ومتميزة، على الرغم من أنّ الواهمة قد تغيّر أفكارها بسرعة كبيرة، بل سيبقى الانفعال الأول دائماً مختلطاً ومركّباً مع الآخر.** ويهيمن هوى الفرح أو الأسى في التركيبة تبعاً لما يجنح الاحتمال إليه، خيراً أم شراً، لأنّ طبيعة الاحتمال تعني إلقاء عدد كبير من الأفكار أو الحظوظ على الجانب الأول، أو تكرار الهوى الأول، وهو الشيء نفسه، لعدد كبير من المرّات، أو درجة عالية من ذلك الهوى، الذي تجمعت فيه الأهواء المشتّتة. **ويعني ذلك**

بكلمات أخرى، أنّ الغمّ والفرح بتشابكهما بعضهما ببعض، بواسطة أفكار المخيّلة المتناقضة، يولّدان باتّحادهما أهواء الرجاء والخوف.

ينطلق في هذا الصدد تساؤل فضولي جداً يتعلّق بتضاد الأهواء، وهو مدار بحثنا الحالي. فمن الظاهر للعيان، عند حضور مواضيع الأهواء المتضادة في الوقت نفسه، بجانب زيادة الهوى المهيمن (الذي تمّ تفسيره للتوّ، والذي يثور عموماً عند هزّها أو [١٧٨] صدمها لأول مرّة)، يحدث أحياناً وقوع كلا الهويَين على التوالي، وعلى فترات زمنية قصيرة، وأحياناً يدمّران بعضهما بعضاً، ولا يقع أيّ منهما، وأحياناً يبقيان متحدين في الذهن. لذلك نتساءل بأيّ حُجّة يمكننا أن نفسّر هذه التشكيلات؟ وما المبدأ العام الذي يمكننا إرجاعها إليه؟

وتقع الأهواء المتضادة بالتناوب، عندما تثور من مواضيع مختلفة كليّة؛ لأن نقص العلاقة الفكريّة يفصل الانطباعات عن بعضها بعضاً، ويعيق تعارضها. لذا عندما يُكرَب رجل بخسارة دعوى قضائيّة، ويُسعد لولادة ابن له، نجد أنّ الذهن المنتقل من الموضوع البديع إلى الفاجع، بالرشاقة القادرة على إنجاز هذه الحركة أيّاً كانت، يلطّف سراً الوجدان الأول بالآخر، ويبقى بينهما في حالة من الحياديّة.

ويتمّ بلوغ ذلك الموقف الساكن بسرعة أكبر، عندما يكون الحدث نفسه من طبيعة مختلَطة، ويحتوي في ظروفه المختلفة على شيء ما مناوئ وآخر مُسعِد. لأنّه في تلك الحالة، يصبح كلا الهويَين المختلطين مع بعضهما بعضاً بواسطة العلاقة، مدمّرين لبعضهما بعضاً، ومن ثمّ يتركان الذهن في سكينة تامّة.

لكن على فرض، في المقام الثالث، أنّ الموضوع ليس مركّباً من الخير والشرّ، بل تمّ تأمّله كموضوع محتمل أو غير محتمل، مهما تكن الدرجة، أعتقد في تلك الحالة، أنّ الهويَين المتناقضين سيحضران كلاهما في الروح في الوقت نفسه، وبدلاً من تدمير وتعديل بعضهما بعضاً، سوف يتعايشان مع بعضهما، ويولّدان انطباعاً أو أثراً وجدانياً ثالثاً بواسطة اتّحادهما. إذ لا تقدر الأهواء المتضادة على تدمير بعضها بعضاً، إلاّ عندما تتصادم حركاتها المتضادة بصورة دقيقة، وتتعاكس في اتجاهها، وفي الإحساس الذي تولّده. ويعتمد هذا التصادم المستقيم على العلاقات الفكريّة التي اشتُقّتْ الأهواء منها، وهو مُحكم، بكثير أو بقليل، تبعاً لدرجات العلاقة. وفي حالة الاحتمال تترابط الحظوظ المتضادة إلى درجة

أنّها، تُحدِّد ما يتعلّق بوجود أو لا وجود الموضوع ذاته. لكن هذه العلاقة بعيدة عن أن تكون مُحكمة، طالما أنّ بعض الحظوظ تتوضّع على جانب الوجود، والأخريات على جانب اللاوجود، إذ إنّها مواضيع متناقضة بجملتها. ومن المستحيل برؤية ثابتة واحدة أن تستعرض الحظوظ المتعارضة، والحوادث التي تعتمد عليها، بل من الضروري، [١٧٩] أن تسير المخيّلة بالتناوب من الأول إلى الآخر. فكلّ فكرة في المخيّلة تولّد هواها الخاص، الذي ينحطّ على درجات، ويُتبع باهتزاز محسوس بعد الطرقة. ويحفظ عدم التكافؤ بين الأفكار الأهواء من التصادم على خط مستقيم، إذا جاز التعبير، حتى أنّ علاقتها تكفي لتخلط انفعالاتها الباهتة. وتبعاً لهذه الطريقة يثور الرجاء والخوف من اختلاف خليط الأهواء المتعارضة بين الغَمِّي والفرح، ومن اتّحادهم واقترانهم الناقص.

وبناءً على كلّ ما سبق، يخلّف أحد الهَوَيين المتضادين الآخر بالتناوب، عندما ينشآن عن مواضيع مختلفة، ويدمّر أحدهما الآخر بصورة متبادلة، عندما ينطلقان من أجزاء مختلفة من الموضوع نفسه، ويتعايشان، ويتخالط أحدهما بالآخر، عندما يتمّ اشتقاقهما من الاحتمالات أو الحظوظ المتضادة وغير المتناظرة، التي يعتمد عليها موضوع أيّ منهما. ويُرى تأثير العلاقات الفكريّة بوضوح في هذا الأمر برمّته. فإذا كانت مواضيع الأهواء المتناقضة مختلفة بالكامل، فإنّ الأهواء تشبه شرابان متعاكسان في زجاجتين مختلفتين، حيث لا يملكان أيّ تأثير على بعضهما بعضاً. وإذا اتصلت المواضيع بشكل حميمي، فإنّ الأهواء تشبه مادة قلويّة وأخرى حمضيّة، ما إن تختلطان حتى يدمّران بعضهما بعضاً. وإذا كانت العلاقة أكثر نقصاً، وتتألّف من الأفكار المتناقضة عن الموضوع نفسه، تشبه الأهواء الزيت والخلّ، اللذين لا يتّحدان ولا يندمجان بشكل تامّ، مهما اختلطا.

وسنكون أكثر فأكثر اختصاراً في براهيننا، طالما أن الفرضيّات المتعلّقة بالرجاء والخوف تحمل برهانها دائماً معها. فقلّة من الحجج القويّة أفضل من حجج كثيرة ضعيفة.

تثور أهواء الخوف والرجاء عندما تتساوى الحظوظ على كلا الجانبين، ويستحيل اكتشاف تفوق جانب على آخر. وفي هذا الوضع لن تكون الأهواء في

أقوى حالاتها، لأنّ الذهن عندها لا يملك إلاّ أساساً ضعيفاً ليعتمد عليه، بل سيُقذف بإهمال في أعظم شك ممكن. أضف درجة عالية من الاحتمال إلى جانب الغُمّى، ترى حالاً ذلك الهوى ينشر ذاته على تلك التركيبة، ويصبغها بالخوف. وإذا زدت الاحتمال، وبواسطة ذلك زدت الغَمّى، ساد الخوف أيضاً وأيضاً، إلى أن يصير في النهاية دون إحساس، مثلما يتناقص الفرح بتواصل إلى الحزن النقي. وبعد أن تكون قد أوصلته إلى هذا الموقف، أنقص الحزن، وفقاً للطريقة نفسها التي زدته بها، بإنقاص الاحتمال على ذلك الجانب، [١٨٠] وسترى أنّ الانفعال يتوضّح كلّ دقيقة، حتى يتحوّل بطريقة غير محسوسة إلى الرجاء، الذي يسير ثانيةً، تبعاً للطريقة ذاتها، على درجات بطيئة، إلى الفرح مثلما زدت ذلك الجزء من التركيبة بواسطة زيادة الاحتمال. أليست هذه براهين واضحة على أنّ أهواء الخوف والرجاء اختلاطات من الغَمّى والفرح، عندما تجد أنّ أيّ منهما يتفشى قليلاً أو كثيراً بما يتناسب مع رفعك أو انتقاصك لكميّته، الأمر الذي يشبه البرهان، في علم البصريات، على أنّ الشعاع الشمسي المتلّون المارّ من خلال موشور، إنّما هو تركيب لشعاعين آخرين؟ أنا متأكد أنّه لا الفلسفة الطبيعيّة ولا الأخلاقيّة تعترف ببراهين أقوى من هذه.

ينقسم الاحتمال إلى نوعين، إمّا عندما يكون الموضوع بذاته مُلتَبساً فعلاً، ويَتحدَّد بالمصادفة، أو عندما يكون الموضوع على الرغم من تحققه توّاً، مُلتَبساً بالنسبة إلى مَلَكتنا الحاكمة، التي تجد العديد من البراهين على كلّ جانب من التساؤل. وبسبب كلا هذين النوعين من الاحتمالات الخوف والرجاء، اللذين يمكنهما أن ينجما فقط عن تلك الخاصيّة، التي يتفقان فيها، ألا وهي الالتباس والتقلّب التي يطلقانها على المخيّلة، بواسطة التضاد بين الأفكار، الأمر المشترك فيما بينهما.

يولّد الخير أو الشرّ المحتمل الرجاء أو الخوف بشكل عامّ؛ لأنّ الاحتمال يسبّب تلقائيّاً، خليطاً مشابهاً ومُلتَبساً من الهوى، لأنّه منهج متغاير ومتقلقل في استعراض الموضوع. لكن يمكننا أن نلاحظ أنّ أهواء الخوف والرجاء ستثور، أينما تمّ إنتاج هذا الخليط من أسباب أخرى، حتى لو لم يكن هناك احتمال، الأمر الذي يجب أن نجيز له ليكون برهاناً على الفرضيّة الحاليّة.

ويولّد الشرّ الذي يُدرك بالكدّ كأمر محتمل الوقوع، الخوف في بعض الأوقات بصورة فعليّة، خاصّة إذا كان عظيماً جداً. إذ لا يمكن للمرء أن يفكر بآلام وأوجاع مفرطة من دون الارتعاش، حتى لو كان في أصغر احتمال ممكن لخطر معاناتها. حيث تعوّض عظمة الشرّ عن صغر الاحتمال، هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أنّ الإحساس متوثّب على نحو متساوٍ، كما لو أنّ الشرّ أكثر احتمالاً. وتملك نظرة واحدة أو لمحة على السابق، الأثر نفسه لعدّة لمحات على الأخير.

لكن الشرور التي تسبب الخوف، ليست الشرور المحتملة الحدوث فقط، بل تسببه حتى بعض الشرور المستحيلة، مثلاً عندما نرتجف على شفير الهاوية، على الرغم من علمنا أنّنا في أمان تامّ، وأننا نحتفظ بها في قائمة اختياراتنا فيما إذا كنا سنتقدم خطوة أبعد. حيث ينشأ هذا عن الحضور المباشر للشرّ، الذي يؤثّر على المخيّلة بالطريقة ذاتها فيما لو كان محققاً، [١٨١] لكنه يتقلّص مباشرة عند تصادمه مع التأمّل في أمننا الخاص، ويسبّب النوع نفسه من الهوى، مثلما تتولّد عن تضاد الحظوظ أهواء متضادة.

تملك الشرور المحققَة، أحياناً التأثير نفسه في توليد الخوف، مثل الشرور المحتملة أو المستحيلة. لذا يرتجف الرجل المحبوس في سجن قوي محروس بشكل جيّد من دون أدنى وسيلة للفرار، عند فكرة التعذيب بخلع المفاصل، التي حُكِم عليه بها. ويحدث هذا فقط عندما يكون الشرّ المحقق مريع و هائل، فهي الحالة التي يرفضها الذهن برعب رفضاً مستمراً، بينما تضغط هي باستمرار على الفكر. فالشرّ راسخ هناك وموطّد، في حين يعجز الذهن عن أن يطيق التركيز عليه، حيث يثير التقلّب والالتباس هناك الهوى بكثير من مظاهر الخوف نفسه.

لا يثور الخوف أو الرجاء، عن الخير أو الشرّ الملتبسين، من حيث وجودهما فقط، بل أيضاً من حيث نوعهما. هَبْ أنّ أحدهم علِم من شخص، لا يمكنه الشك بمصداقيته، أنّ واحداً من أولاده قد قُتل فجأة، فمن الواضح أنّ الهوى الذي سوف يسببه هذا الحدث، لن يستقر في غَمّى صرفة، حتى يحصل على معلومات مؤكّدة، بفقدان واحد من أبنائه فعلاً. فهنا يوجد شرّ محقق، لكنّ نوعه غير محقق، وبالنتيجة نجدُ أنّ الخوف الذي نشعر به في هذه المناسبة يكون بلا أيّ

صبغة من الفرح، ويثور من تقلّب الواهمة بين مواضيعها ليس إلاّ. وعلى الرغم من أنّ كلا جانبي السؤال يولّدان هنا الهوى نفسه، إلاّ أن ذلك الهوى لا يمكنه الاستقرار بعد، بل سيتلقى من المخيّلة حركة مهتزة غير ثابتة، شبيهة في سببها كما في إحساسها، باختلاط وتضارب الغَمّي والفرح.

يمكننا انطلاقاً من هذه المبادئ تفسير ظاهرة في الأهواء، تبدو للوهلة الأولى خارقة للطبيعة، ألا وهي قبول الدهشة التغير إلى الخوف، كذلك خوفنا من أيّ شيء غير متوقّع. إذ تقول الخلاصة الأكثر وضوحاً لهذه الظاهرة: أنّ الطبيعة الإنسانيّة بالعموم هيّابة، طالما أنّنا نستنتج مباشرة لدى الظهور المفاجئ لأيّ موضوع أنّه موضوع شرير. ومن دون الانتظار حتى نفحص طبيعته، فيما إذا كانت جيدة أو سيئة، ترانا نتأثر أولاً بالخوف. أقول: هذه هي الخلاصة الأكثر وضوحاً، لكننا سنجد، بناء على فحص أوفى، أنّ الظاهرة ستتعلل بخلاف ذلك. إذ تثير مفاجأة وغرابة المظهر تلقائيّاً هيجاناً في الذهن، مثل أيّ شيء لسنا مستعدين له ولا معتادين عليه. [١٨٢] ويولّد هذا الهيجان أيضاً بصورة تلقائيّة محبّة المعرفة أو الفضول، الذي يصبح مزعجاً؛ لشدّة عنفه الناجمة عن باعث الموضوع المفاجئ والقوي، ومشابهاً في تقلّبه والتباسه للإحساس بالخوف أو بالأهواء الناشئة عن اختلاط الغَمّي والفرح. وترتّد صورة الخوف هذه تلقائيّاً إلى الشيء ذاته، وتعطينا فهماً حقيقياً للشرّ، إذ يشكّل الذهن على الدوام أحكامه من مزاجه الحاضر أكثر ممّا يشكّلها من طبيعة مواضيعه.

لذلك تملك كلّ أنواع الالتباس صلة قويّة بالخوف، حتى لو لم تسبب أيّ تعارض بين الأهواء، من خلال تعارض الأفكار والتأمّلات التي تقدمها لنا. إذ سيشعر الشخص الذي ترك صديقه المريض بجزع بناء على ذلك، أكثر مما لو كان حاضراً، على الرغم من أنّه قد لا يكون عاجزاً عن تقديم المساعدة له فقط، بل بالمثل عاجزاً عن الحكم على حالة مرضه. في هذه الحالة على الرغم من أنّ الموضوع الرئيس للهوى، ألا وهو حياة أو موت صديقه، ملتبس له في حالة حضوره وغيابه على حدّ سواء، إلاّ أنّه توجد آلاف الملابسات الصغيرة عن وضع وظرف صديقه، يثبّت العلم بها الفكرة، ويمنع ذلك التقلّب والالتباس، وهما حليفا الخوف الوثيقان. ويُعتبَر الالتباس حليفاً قريباً من الرجاء مثلما هو من الخوف،

من منظور واحد في حقيقة الأمر، طالما أنّه يكوّن جزءاً أساساً في تركيبة الهوى السابق، لكن العلّة في عدم إنحرافه لذلك الجانب، هي كون الالتباس مزعجاً بمفرده، ويملك علاقة انطباعيّة بالأهواء المزعجة.

وهكذا يزيد التباسنا بأيّ ظرف زهيد يتعلّق بشخص ما، من مخاوفنا من موته أو تضرره. وقد لاحظ هوراس[1] HORACE هذه الظاهرة.

Ut assidens implumibus pullus avis

Serpentium allapsus timet,

Magis relictis, non, ut adist, auxili

Latura plus presentibus

لكنّي أمضي قدماً بهذا المبدأ عن صلة الخوف بالالتباس، وألاحظ أنّ أيّ شك يولّد ذلك الهوى على الرغم من عدم تقديمه لنا أيّ شيء على أيّ صعيد، إلاّ ما هو جيّد ومرغوب فيه. إذ تذهب العذراء ليلة دُخلتها إلى الفراش مَلأى بالمخاوف والظنون [١٨٢] على الرغم من عدم توقّعها إلاّ اللذّة بأرفع أنواعها، وما قد تاقت إليه طويلاً. لكن جِدّة وعَظمة الحدث، واختلاط الرغبات والأفراح تربك الذهن بشدّة حتى لا يعرف على أيّ هوى يثبّت نفسه، ولا من أين يثور اضطراب وعدم استقرار الأرواح، المزعج لدرجة ما، والذي ينحطّ تلقائيّاً نحو الخوف.

لذلك نجد أنّ الذي يتسبب باختلاط أو تقلّب الأهواء،مهما يكن، مع الإزعاج بأيّ درجة كانت، يولّد الخوف دائماً، أو على الأقل هوى شبيه به، لدرجة قلّما يمكن التمييز بينهما.

لقد ألزمت نفسي هنا بفحص الرجاء والخوف في أكثر حالاتهما بساطة وتلقائيّة، دون التمعّن في كلّ التغايرات التي قد يستوعبانها من اختلاط الأفكار والتأمّلات المختلفة. فالإرهاب والذعر والدهشة والقلق وأهواء أخرى من ذلك

---

(١) هوراس (٦٥ـ٨ ق م) شاعر لاتيني من أدباء العصر الذهبي صديق اغسطس وفرجيليوس. له "فن الشعر" و "الهجائيات" و "الرسائل". والنص الموجود أعلاه من شعره باللغة اللاتينية وللأسف لم أوفق إلى ترجمته . (المترجم)

النوع، ليست إلاّ ضروباً ودرجات مختلفة من الخوف. إذ من السهل أن نتخيّل كيف يغيّر الوضع المختلف للموضوع أو اللفتة المختلفة من الفكر، حتى الإحساس بالهوى، ويُفسِّر هذا بالعموم كلّ التقسيمات الخاصّة بالوجدانيّات الأخرى، مثلما هو حال الخوف. فالمحبّة تُظهر نفسها بمظهر اللطافة والصداقة والألفة والتقدير والنيّة الحسنة ومظاهر أخرى عديدة، هي في العمق الوجدانيّات نفسها وتنشأ من الأسباب نفسها، على الرغم من وجود تغاير بسيط، ليس من الضروري إعطاء أيّ تفسير مخصوص عنه. ولهذا السبب ألزمت نفسي على طول الخط بالهوى الرئيس.

ويعتبر الاهتمام بتجنب الإسهاب، هو نفسه سبب تنازلي عن تفسير الإرادة والأهواء المباشرة، كما تتبدى عند الحيوانات، طالما لا يوجد شيء أكثر وضوحاً، من أنّها من الطبيعة نفسها، ومن أنّها تُستثار بالأسباب نفسها، الخاصّة بالمخلوقات الإنسانيّة. وقد تركت هذا لملاحظة القارئ الخاصّة، متمنياً عليه بالوقت نفسه أن يتأمّل القوّة الإضافيّة التي يهبها هذا التأمّل للنظام الحالي.



الفصل العاشر

الفضول أو محبّة الحقيقة

أظن أنّنا لم نغفل أبداً، لدى استعرا ضنا لأجزاء عديدة ومختلفة جداً من أجزاء الذهن الإنساني، وتفسيرنا للعديد من الأهواء، أن نأخذ بعين الاعتبار،لمرّة على الأقل، أنّ محبّة الحقيقة، [١٨٤] كانت المصدر الأول لكلّ استقصاءاتنا. لذلك سأكون مصيباً، قبل ترك هذا الموضوع، بإطلاق بعض التأمّلات في ذلك الهوى وإظهار أصله في الطبيعة الإنسانيّة. فهو وجدان من نوع غريب، سيكون من المحال معالجته تحت أيّ من هذه العناوين، التي تفحصنّاها، من دون خطر الإبهام والارتباك.

تعتبر الحقيقة على نوعين، فهي مؤلّفة إمّا من اكتشاف تناسبات الأفكار، من حيث هي كذلك، أو من مطابقة أفكارنا عن المواضيع مع الوجود الفعلي لهذه المواضيع. ومن المؤكد أنّ الضرب الأسبق من الحقيقة، غير مرغوب فيه، بما هو حقيقة ليس إلاّ، ولا بما هو خلاصة خلاصاتنا، التي تعطي اللذّة لوحدها. لأنّ هذه الخلاصات صحيحة على حدّ سواء، عندما نكتشف تساوي جسمين بواسطة زوج من البوصلات، أو عندما نتعلّمه من خلال الاستنباط الرياضي، وعلى الرغم من أنّ البراهين في الحالة الأولى استنباطيّة، وفي الحالة الأخرى محسوسة فقط، إلاّ أنّ الذهن، بقول عام، يرضى بتكافؤ التأكيد في الحالة الأولى مع التأكيد في الحالة الثانية. وفي العملية الحسابيّة، حيث كلّ من الحقيقة واليقين من الطبيعة نفسها، كما هو الحال في معظم العمليّات الجبريّة العويصة، لا يعتدّ بقيمة اللذّة كثيراً، إن لم تنتكس بالأحرى إلى الألم، الأمر الذي يبرهن بوضوح أنّ الاغتباط الذي نلقاه أحياناً عند اكتشاف الحقيقة، لا ينشأ عنها، بما هي كذلك فقط، بل بما هي مزوّدة بكيفيّات معيّنة لا غير.

وتعتبر العبقريّة والذكاء الموظفة في اختراع واكتشاف الحقيقة، الظرف الأول والأعظم قيمةً وضرورة لجعلها طيّبة. فما هو بدهي وبسيط لا يكون قيّماً أبداً، وحتى ما هو صعب بذاته، إذا توصلنا إلى معرفته من دون صعوبة، ومن دون أيّ جهد من الفكر أو مَلَكة الحكم، لا ينال إلاّ اهتماماً قليلاً. ومع محبّتنا لتعقب البراهين الرياضيّة، لا نلقَ إلاّ القليل من التسلية من الشخص، الذي لا يُعلمنا أكثر من تناسبات الخطوط والزوايا، على الرغم من أنّنا وضعنا ثقتنا الكاملة في كلّ من حكمه ومصداقيته. ففي هذه الحالة يكفي امتلاك آذان صاغية لتعلّم الحقيقة. ولا نضطر أبداً إلى تركيز انتباهنا أو على إجهاد عبقريتنا، التي تعتبر الأعظم لذّة وطيبة، من بين كلّ استعمالات الذهن الأخرى.

إلاّ أنّي أشك فيما إذا كان استعمال العبقرية كافياً بمفرده لإمتاعنا على نحو ذو قيمة، على الرغم [١٨٥] من أنّها المصدر الرئيس لتلك الغبطة التي نلقاها في العلوم. فالحقيقة التي نكتشفها يجب أن تكون على شيء من الأهميّة. إذ من السهل أن تتكاثر مشاكل علم الجبر إلى اللانهاية، وأن لا تكون هناك نهاية من أيّ نوع، في اكتشاف تناسبات القطاعات المخروطية، ورغم قلّة الرياضيين الذين يشعرون باللذّة في هذه الأبحاث، إلاّ أنّنا نراهم يحوّلون انتباههم إلى ما هو أكثر فائدة وأهميّة. لذلك السؤال الآن، ما الطريقة التي تشغلّنا بها المنفعة والأهميّة؟ تنشأ الصعوبة في هذه الخصوص من هنا فصاعداً، فقد استهلك العديد من الفلاسفة وقتهم، ودمّروا صحتهم، وبددوا ثرواتهم، في البحث عن حقائق كهذه، قدّروا أنّها هامّة ومفيدة للعالم، على الرغم من أنّ سلوكهم وسيرتهم الكاملة، قد أظهرت أنّهم لا يساهمون في أيّ نصيب في الروح العامّة، ولا يهتمون بمصالح النوع الإنساني. فإذا اقتنعوا أنّ اكتشافاتهم ليست ذات عاقبة، فإنّهم سيفقدون كلّ تلذّذهم بدراساتهم بصورة كاملة، ويكون ذلك على الرغم من عدم اكتراثهم بتلك النتائج، الأمر الذي يبدو متناقضاً.

يجب أن نقرّ لإزالة هذا التناقض، بوجود رغبات وميول معيّنة، لا تمضي أبعد من المخيّلة، وأنّها ظلال وصور باهتة للأهواء، أكثر منها وجدانيّات حقيقيّة. لذلك على فرض أنّ رجلاً يقوم باستعراض تحصينات مدينة ما، ويتأمّل قواها ومزاياها، الطبيعيّة والمكتسبة، ويلاحظ تراكيب وحيل الأبراج، والأسوار، والخنادق،

وأعمال عسكرية أخرى، فمن الواضح، أنّه سيلاقي لذّة وغبطة ملائمين، بما أنّ كلّاً من هؤلاء مُحدَّدٌ لبلوغ نهايته، وكلاًّ بنسبته. وبما أنّ هذه اللذّة تثور من المنفعة، وليس من شكل المواضيع، فلن تكون إلاّ تعاطفاً مع السكان، الذين وظفوا كلّ هذا الفن من أجل حمايتهم، على الرغم من احتمال، أن لا يحمل قلب هذا الشخص، كغريب أو كعدو، أيّ رقّة من أجلهم، أو حتى أن يتفكّر ببغضهم.

وقد يكون الاعتراض على حقّ، بأنّ هذا التعاطف البعيد، خفيف جداً حتى يكون أساساً للهوى، وأنّ الاجتهاد والمثابرة الكبيرين جداً، الملحوظين عادة عند الفلاسفة، لا يمكن اشتقاقهما أبداً من أصل وضيع كهذا. لكني أعود هنا، إلى ما قد أشرت إليه تواً، بأنّ لذّة الدراسة تتركّب من عمل الذهن على الخصوص، ومن استعمال العبقريّة والفاهمة في اكتشاف أو إدراك أيّ حقيقة. [١٨٦] وإذا كانت أهميّة الحقيقة ضروريّة لإكمال اللذّة، فهذا ليس على أساس أنّها إضافة قيّمة، تجلب لنا المتعة من تلقاء ذاتها، بل فقط لأنّها لازمة، بدرجة ما، لتثبيت انتباهنا. وعندما تكون في حالة إهمال وغفلة، لا يملك فعل الفاهمة نفسه تأثيراً علينا، ولا يقدر على نقل أيّ حصة من تلك الغبطة، التي تثور منه، عندما نكون في مزاج آخر.

وتلزم بالمثل درجة من النجاح في بلوغ النهاية، أو في اكتشاف الحقيقة التي نفحصها إلى جانب فعل الذهن، الأساس الرئيس للذّة. وعلى هذا الصعيد سأدلي بملاحظة عامّة، تفيد في مواضع عديدة، ألا وهي، عندما يتعقّب الذهن أيّ نهاية وهو هَوَيَان، رغم أنّ ذلك الهوى ليس مشتقاً أصلاً من النهاية، بل من الفعل والتعقّب ليس إلاّ، فإنّنا نكتسب من مجرى الوجدانيّات الطبيعي اهتماماً بالنهاية نفسها، ونتكدّر عندما نقابل أيّ إخفاق في تعقبنا إيّاها. وينشأ هذا عن العلاقة والاتجاه الموازي بين الهَوَيَن المذكورين أعلاه.

ولتوضيح كلّ هذا عن طريق حالة مشابهة، ألاحظ أنّه لا يمكن أن يوجد هَوَيَان يشبهان بعضهما بعضاً، أكثر من أهواء الصيد والفلسفة، مهما يكن التفاوت الذي قد يظهر للوهلة الأولى بينهما. فمن الواضح، أنّ لذّة الصيد تتركّب من فعل الذهن والجسد، والحركة، والانتباه، والصعوبة، والتشكك. ومن الواضح

كذلك، أنّ هذه الأفعال يجب أن تُصحب بفكرة المنفعة، لكي تحظى بأيّ تأثير علينا. فالرجل العظيم الثروة، والكثير البعد عن البخل، على الرغم من شعوره بلذّة اصطياد الحجل والديكة البريّة، لا يشعر بأيّ غبطة في اصطياد الغربان والعقعاق، وذلك لاعتباره أنّ الأول شيء ملائم لمائدة الطعام، بينما الآخر غير نافع بالكليّة. وهنا من المؤكد، أنّ الفائدة أو الأهميّة بذاتها، لا تسبب أيّ هوى حقيقي، بل تطلب فقط لدعم المخيّلة، والشخص ذاته، الذي يتنازل عن ربح أعظم بعشر مرات في أيّ موضوع آخر، يسرّه إحضار نصف دزينة من الدجاج البري أو الزفزاق للمنزل، بعد إنفاقه عدّة ساعات في مطاردتها. ولجعل المضاهاة بين الصيد والفلسفة أكثر تماماً، نلاحظ على الرغم من أنّ نهاية فعلنا في كلا الحالين محتقرة في ذاتها، [١٨٧] إلاّ أنّنا نكتسب في حميّة الفعل اهتماماً كبيراً بهذه النهاية، حيث نتكدّر كثيراً عند أيّ إخفاق، ونأسف عندما نفوّت لعبتنا، أو عندما نخطىء في استنتاجاتنا.

وإذا أردنا شبيهاً آخر لهذه الوجدانيّات، يمكننا أن نتأمّل هوى القمار، الذي يقدّم لذّة تقوم على مبادئ الصيد والفلسفة نفسها. فقد لوحظ أنّ لذّة القمار لا تثور من الفائدة وحدها، طالما أنّ العديد يتخلون عن ربح محقق من أجل هذه التسلية، ولا هي مشتقة من المقامرة وحدها، طالما أنّ الأشخاص أنفسهم لا يتمتعون، عندما يلعبون من دون مقابل، بل تنشأ عن كلا هذين السببين المتّحدين، على الرغم من أنّهما لا يملكان أيّ تأثير كلٌّ على حدة. فهنا كما في مستحضرات كيميائيّة معيّنة، حيث يُنتج مزيجُ سائلين صافيين وشفافين، سائلاً ثالثاً غَبِشاً وملوّناً.

يشغّل الاهتمام الذي نكنّه لأيّ لعبة، انتباهنا الذي لا نتمتّع من دونه، سواء أكان في تلك اللعبة، أم في أيّ فعل آخر. وإذا انشغل انتباهنا لمرّة، فإنّ الصعوبة والتنوّع، والانقلابات المفاجئة للحظ، تهمّنا بصورة متزايدة، ويثور اغتباطنا من ذلك الاهتمام. فالحياة الإنسانيّة تمثيليّة مضجرة، والرجال عموماً ذوو طبائع كسولة جداً، إذ إنّ الذي يسليّهم، يعطيهم أساساً لذّة محسوسة، حتى لو كان هوىً ممزوجاً بألم. ويزداد الالتذاذ هنا من خلال طبيعة المواضيع، التي لكونها عقلانيّة، وذات مجال ضئيل، تشرع في الالتذاذ بسهولة، وتطيب للمخيّلة.

وتمتد النظرية ذاتها التي تعلّل محبّة الحقيقة في الرياضيّات والجبر إلى الأخلاق والسياسة والفلسفة الطبيعيّة ودراسات أخرى، لا نتأمّل فيها علاقات الأفكار المجرّدة، بل وجودها وصلاتها الفعليّة. **لكن يوجد إلى جانب محبّة العلم التي تُظهر نفسها في العلوم فضول مغروس في الطبيعة الإنسانيّة، وهو هوى مشتق من مبدأ مختلف بالمرّة عن مبدأ محبّة العلم. إذ لبعض الأشخاص رغبى لا تشبع لمعرفة أفعال وظروف جيرانهم اليوميّة، على الرغم من عدم اهتمامهم بهم على الإطلاق، واعتمادهم بالكامل على الآخرين من أجل المعلومات، ففي حالة كهذه لا يوجد مكان للدراسة أو للمثابرة.** لذا دعونا نبحث عن علّة هذه الظاهرة.

تمّ البرهان على نطاق واسع، أنّ الاعتقاد يؤثر في إحياء وتوطيد أيّ فكرة في المخيّلة، [١٨٨] ومنع كلّ أنواع التردّد والالتباس فيها، في الوقت نفسه. وكلا هذين الظرفين مفيد. إذ أنّنا نثير اهتمام الواهمة من خلال حيويّة الفكرة، ونولّد، على الرغم من أنّه بدرجة أقل، اللذّة نفسها، التي تثور من هوى معتدل. وبما أنّ حيويّة الفكرة تمنح لذّة، فإنّ يقينها المتحقق يمنع الشك، بتثبيت فكرة واحدة بعينها في الذهن، وحفظه من التردّد في الاختيار بين مواضيعها. ويعتبر التغير المفاجئ والعنيف مزعجاً لنا، مهما تكن المواضيع حياديّة بذواتها، إذ إنّ تغايرها يسبب الإزعاج، ويعتبر هذا الأمر بدوره كيفيّة في الطبيعة الإنسانيّة، بادية للعيان في الكثير من المناسبات، ومشتركة بين الذهن والجسد. **وبما أنّ طبيعة الشك ذاتها تسبب تغيراً في الفكر، وتنقلنا فجأة من فكرة لأخرى، فمن الواجب بالتالي أن تكون سبباً للألم.** ويقع هذا الألم أساساً، عندما تثير منفعة الحادث اهتمامنا فيه، أو علاقته أو عظمته وجدّته. ولن نتمكن من معرفة كلّ المسائل التي لدينا فضول عنها في الواقع، كما أنّها لن تثير فضولنا إلاّ بقدر ما تثير اهتمامنا. فإذا استرعت انتباهنا فكرة ما بقوّة كبيرة وأثارت اهتمامنا بشدّة، كان ذلك كافياً حتى تزعجنا بتلونها وتقلّبها. فعندما يصل غريب ما، إلى أيّة بلدة، لا يكترث بالمرّة، لمعرفة تاريخ ومغامرات السكان، لكن ما إن يألفهم أكثر، ويعيش بينهم وقتاً أكبر، حتى يكتسب الفضول نفسه الذي لأبناء البلدة. وعندما نقرأ تاريخ أمّة ما، نملك رغبى مستعرة في استيضاح أيّ شك أو مشكلة تحدث فيها، لكننا نصبح غير عابئين بأبحاث كهذه، عندما تكون أفكار هذه الأحداث مندرسة لدرجة كبيرة [١٨٩].

قائمة بالمصادر والمراجع

١- **ذيل الأمالي والنوادر**، أبي علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، ط١، ج٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

٢ – **أساس البلاغة**، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤ م.

٣ – **التعريفات**، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الابياري، مدينة ٦ أكتوبر دار البيان للتراث، (دت).

٤- **الكليّات**، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي السوري، ١٩٨٢م.

٥- **لسان العرب**، ابن منظور، بيروت، دار صادر، (د ت).

٦- **الفروق في اللغة**، أبو هلال العسكري، ط٥، تحقيق لجنة أحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣م.

٧- **القاموس العصري**، الياس انطون الياس، وادوار الياس، ط ١٥، إنكليزي عربي،المطبعة العصرية، ١٩٦٨م.

٨- **القاموس المحيط**، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٩م.

٩- **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، عبد المنعم الحفني، ط ٣، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م.

١٠- **معجم علم النفس**، لفاخر عاقل، إنكليزي ـ فرنسي ـ عربي، بيروت، دار العلم للملايين،١٩٧١م.

١١- **معجم مصطلحات علم النفس**، منير وهبة الخازن، (د م)، دار النشر للجامعيين، (د ت).

١٢- **المغني الكبير**، لحسن سعيد الكرمي، إنكليزي - عربي، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩١م.

١٣- أويزرمان، ت، و آخرون، **موجز تاريخ الفلسفة**، ترجمة توفيق إبراهيم سلوم، ط٢، ج ١، (د م)، دار الجماهير العربية ومكتبة ميسلون، ١٩٧٦م.

١٤- خليل، حامد، **مشكلات فلسفيّة**، ط٢، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٩٥م.

١٥- ديكارت، رينيه، **انفعالات النفس**، ترجمة جورج زيناتي، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣م.

١٦- كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، بيروت، دار القلم، (د ت).

١٧- لويس، جون، **مدخل إلى الفلسفة**، ط٤، ترجمة أنور عبد الملك، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٨٣م.

١- **LONGMAN**, DICTIONARY OF CONTEMPORARY ENGLISH, ENGLISH – ENGLISH, LIBRAIRIE DU LIBAN, BEIRUT, 1984.

* * *

فهرس المحتويات

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الطبعة الأولى / ٢٠٠٨

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة





مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠٠٨

سعر النسخة داخل القطر ١٧٠ ل.س
في الأقطار العربية مايعادل ٣٤٠ ل.س